Verbum Caro

VOLUME XV (N° 57)

NOTE DE LA RÉDACTION

La loi française exige que la direction d'une revue imprimée en France ait également son siège dans ce pays. D'où les légères modifications de la page 2 de la couverture, rendues nécessaires du fait de l'impression de Verbum Caro sur les Presses de Taizé. L'édition de la revue reste cependant à la maison Delachaux et Niestlé, à Neuchâtel et Paris. Si la Communauté est désormais chargée de la direction et de la rédaction, le Professeur Jean-Louis Leuba, fondateur de la revue, n'en continue pas moins à l'assurer de ses conseils, de son appui, de sa confiance et de sa collaboration. Rien n'est donc changé pratiquement.

*
* *

Ce numéro 57 est un numéro spécial, comme nous avons l'habitude d'en faire un, si possible chaque année. Il est consacré à la question de l'unité visible et de la tradition. Ces textes sont une contribution au travail de Foi et Constitution *du Conseil œcuménique des Eglises. Les deux premiers chapitres de la première partie, « L'unité visible des chrétiens », paraissent en anglais dans l'*Ecumenical Review.

Ce numéro fera l'objet d'un tiré à part spécial.

L'unité visible des chrétiens

L'unité invisible actuelle *

Dieu s'est révélé à nous comme unique et trinité, un seul Dieu en trois personnes. Le problème de l'unité est posé et sa solution donnée en Dieu lui-même. Dieu réalise et vit en lui-même l'unité et l'unicité de la divinité en trois personnes distinctes. Ce mystère trinitaire est trop grand pour que nous puissions le comprendre, mais il est en tout cas, pour notre sujet, l'indication que l'unité exprime la nature divine et que cette unité n'est pas une solitude, mais l'unité de trois personnes divines en un Dieu unique. Dieu réalise et vit en lui-même l'unité parfaite des trois personnes du Père, du Fils, de l'Esprit saint. Dieu, unique et trinité, est le type de toute unité dans le ciel et sur la terre, de l'unité de l'Eglise par excellence. Trois personnes qui agissent en parfaite harmonie, selon une commune volonté, dans une pleine unité, et qui pourtant sont distinctes de la plus grande des distinctions : le Père n'est que le Père, le Fils n'est que le Fils, l'Esprit saint n'est que l'Esprit saint. Ainsi les membres du Corps du Christ, l'Eglise, dans leur multiplicité et leur distinction, doivent tendre vers cette parfaite harmonie,cette commune volonté, cette pleine unité, qu'ils contemplent dans la Trinité.

Dieu, unique et trinité, voit tous ceux qui lui appartiennent dans l'unité invisible du Corps du Christ. Lui qui connaît toutes les intentions et les secrets des cœurs, sépare l'ivraie du bon grain et discerne parfaitement les limites de l'Eglise et son unité fondamentale.

* Les deux premières parties de ce texte sont parues en anglais dans *Ecumenical Review*.

Dans l'acte de la création, Dieu a voulu l'unité des créatures et de toute l'humanité ; son intention subsiste là malgré le péché des hommes qui ont introduit le désordre et la division entre eux et parmi les créatures. Dieu aime sa création dans l'unité et il la voit restaurée dans l'unité par le sacrifice du Christ. Ce sacrifice, en effet, a eu des répercussions universelles et cosmiques. Par le Christ, la création et l'humanité ont retrouvé le dynamisme interne qui les unifie sous le regard de Dieu. L'unité voulue par Dieu est aux dimensions de l'univers et, lorsque l'on contemple cette unité cosmique et humaine restaurée dans le sacrifice du Christ, lorsque l'on sait que cette unité cachée et invisible est bien réelle, combien petites nous apparaissent les divisions visibles de l'Eglise. Le dynamisme qui, depuis la croix, pousse toute la création et toute l'humanité vers l'unité avec Dieu et en lui, ne peut être contrecarré par nos petites dissensions ecclésiastiques. L'unité cosmique en Dieu bouleverse et submerge nos mesquines disputes et nous contraint à relativiser considérablement la division des chrétiens.



Le Christ est mort pour tous et l'Esprit souffle où il veut, afin de rassembler tous les hommes dans l'unique famille du Père. Ce ne sont pas nos barrières ecclésiastiques qui empêcheront Dieu de vouloir tous les hommes dans son unique famille. La famille du Père, invisible et connue de lui seul, déborde infiniment les limites posées par nos ecclésiologies et nos excommunications. L'unité invisible de cette grande famille est une réalité qu'aucune de nos divisions ne peut compromettre. Aveuglés, nous ne la discernons pas toujours, et pourtant elle est là qui nous presse de régler nos différends scandaleux.

Depuis la résurrection et l'ascension, le Christ règne en Seigneur sur le monde et dirige toutes choses. Rien ne lui échappe et il tient tout dans l'unité de son gouvernement suprême. De son point de vue de communauté visible, du Corps du Christ, l'Eglise ne peut reconnaître comme chrétiens que les hommes confessant la foi et participant aux sacrements de la foi. Mais, à cause du mystère de la volonté et de la providence de Dieu, elle reconnaît que des hommes sont orientés vers le Royaume de Dieu en dehors d'elle, et qu'un jour peut-être ils la rejoindront. Elle reconnaît que toute vérité authentique et toute sainteté réelle procède du Christ, même chez ceux qui ne le confessent pas comme Sauveur, parce qu'il ne peut y avoir de vérité et de sainteté sans lui, et qu'il dirige tout homme, comme Seigneur du

monde. Dieu se prépare certainement des cœurs, qui un jour le reconnaîtront dans la révélation totale de l'Ecriture sainte, à l'extérieur des limites de l'Eglise visible.

L'Eglise ne croit pas à son unité comme à une unité exclusive, qui se constituerait par élimination de tout ce qui n'appartient pas à la plénitude chrétienne. L'unité chrétienne est une unité inclusive qui a son foyer en Dieu-Trinité, Créateur, Rédempteur et Inspirateur, manifesté en toute vérité et sainteté dans le Corps du Christ, communauté visible ; c'est une unité inclusive qui attire et offre à Dieu tout ce qui lui appartient dans la création et l'humanité.

Ici se pose le problème des religions.

Il y a dans toute religion une tendance à l'idolâtrie. La religion chrétienne n'échappe pas à cette tendance, mais elle possède les moyens puissants de l'exorciser. Mais, si toute religion tend vers l'idolâtrie, toute religion n'est pas qu'idolâtrie, si elle n'est pas chrétienne. Soit par des morceaux de la Révélation, comme la religion juive surtout, comme l'islam aussi, soit par un éclairage de l'Evangile, comme l'hindouisme, certaines religions sont vraiment touchées explicitement par la vérité du Christ. D'autres religions, dans leur désir vrai d'un dieu bon, dans leur discipline de prière, dans leur culte d'adoration, manifestent qu'implicitement le Créateur et Seigneur du monde est mystérieusement à l'œuvre. Le sens de ces étincelles éparses de vérité nous échappe, mais là où elles jaillissent nous ne pouvons que rendre gloire au feu de l'Esprit saint. L'attitude de l'Eglise à l'égard de toutes les religions, comme à l'égard d'elle-même, doit être de faire s'épanouir dans l'unité du Corps du Christ tout ce que le Saint-Esprit a commencé, et plus ou moins développé ici et là, et d'exorciser toute tendance à l'idolâtrie et au matérialisme. L'Eglise ne peut pas simplement rejeter tout ce qui se trouve présentement hors de l'unité visible, pour se glorifier de sa sainteté propre ; elle doit se réjouir de la vérité et de la charité qui ne peuvent provenir que du Christ, où qu'elles se trouvent, et les orienter vers la plénitude du Corps du Christ. Cela ne signifie aucun confusionisme, ni indifférentisme. La plénitude de la vérité et de la charité n'est accessible que dans l'Eglise visible. Mais cela signifie que le Christ, Seigneur de l'Eglise et du monde, presse tout homme vers l'unité de son Corps, en donnant partout des reflets de sa lumière.

Comment, pour ne donner qu'un exemple, ne pas reconnaître dans l'islam un reflet de la vérité et de la sainteté qui sont en Christ. Certes, l'islam rejette les dogmes trinitaires et christologiques fondamentaux, mais le Christ est reconnu comme maître et prophète, et, sur ce point, l'islam n'est pas beaucoup plus loin de la vérité qu'un certain libéralisme chrétien. Nous avons en commun beaucoup d'éléments de la révélation biblique. D'autre part, la discipline de prière de l'islam ne peut que nous édifier en ce qu'elle situe Dieu dans toute la vie quotidienne du croyant. Sans faire de confusionisme, on peut se demander si l'islam est dans une situation plus éloignée du christianisme que telle secte ou hérésie chrétienne. Là encore l'Eglise doit faire preuve d'une charité inclusive et mettre en évidence dans l'islam tout ce qui est piété et sainteté authentique, vérité qui peut s'épanouir en Christ. Ainsi, il n'est pas demandé à l'Eglise une attitude de conquête, mais plutôt de présence et d'amitié. Il importe que l'Eglise assure au côté de l'islam une présence fraternelle d'hommes et de femmes qui partagent le plus possible la vie des musulmans, dans le silence, la prière et l'amitié. C'est ainsi que peu à peu se préparera ce que Dieu veut des relations du christianisme et de l'islam.

L'Eglise ne peut pas préjuger des intentions de Dieu pour le monde. Elle sait que le Christ est mort pour tous et qu'il veut tous les hommes dans l'unité de son Corps. Mais comment se fera l'application de cette rédemption et de cette unité, l'Eglise ne peut le prévoir. Il lui est demandé seulement d'être pleinement elle-même : le Corps du Christ, la présence ici-bas de l'humanité du Seigneur, Dieu et homme. Elle doit rendre partout présente cette humanité du Christ, par sa vie communautaire et par son témoignage offrant ainsi à Dieu l'instrument docile pour l'œuvre de l'Esprit saint à l'égard de tous les hommes.



A l'égard de ceux qui, tout en se disant chrétiens, s'écartent des vérités fondamentales ou les nient, l'Eglise doit avoir cette même attitude ouverte. Certes, elle ne peut pas ne pas dénoncer l'erreur, mais elle doit toujours espérer que là où il y a l'Ecriture et le baptême, il y a espérance d'unité, il y a déjà un lien visible d'unité. Lorsque deux ou trois sont réunis au nom de Jésus, il est au milieu d'eux, selon sa promesse, et même si l'Eglise ne peut pas se reconnaître dans tel groupe, elle croit que le Seigneur y travaille tout de même en vue de l'unité. Qui n'est pas *contre* le Christ est *avec* lui, même s'il *disperse* l'unité et les forces de l'Eglise. Tout en condamnant l'erreur pour

éclairer la foi des fidèles, l'Eglise doit rester ouverte à tous ceux qui invoquent le nom de Jésus. Elle doit croire que, par la Bible au moins, ils sont tous visiblement unis à elle et promis à une unité toujours plus explicite, si elle sait se renouveler et passer toujours à nouveau par la conversion au Christ, par la sanctification de l'Esprit, dans l'obéissance au Père universel.

L'unité visible actuelle

1) *Les schismes dans l'Eglise visible n'ont pas supprimé tous les éléments de l'unité visible.*

Dans la première partie, nous avons montré tout ce qui unit les chrétiens invisiblement et fondamentalement, dans l'existence de Dieu, unique, Père, Fils, Saint-Esprit, et dans son dessein à l'égard de tous les hommes : les rassembler dans l'unique famille du Père, selon l'intention originelle de la création.

Dans cette seconde partie, nous voulons montrer qu'il existe, et subsiste malgré les schismes, une unité visible de l'Eglise sur laquelle nous pouvons nous fonder, en l'épanouissant, pour chercher et découvrir une unité visible plus étendue, celle qui permettra de reconnaître une seule Eglise visible, dans la diversité enrichissante des traditions historiques et locales.

Saint Paul posait à l'Eglise de Corinthe divisée la question : « Le Christ est-il divisé ? » (1 Cor. 1. 10-16). Il est clair que dans cette question, saint Paul ne pensait pas à la personne même du Christ céleste (ce qui serait absurde), mais au Christ en tant que manifesté dans son Corps, l'Eglise. Pour l'apôtre, la division du Corps du Christ est impensable et impossible, elle ne peut pas se produire, malgré les discordes, les divisions et les schismes. De même que c'est le Christ seul qui a été crucifié pour nous et non pas plusieurs sauveurs (Paul ou un autre), de même l'Eglise, Corps du Christ, n'est constituée que par un acte fondamental et visible unique : le baptême au nom du Christ, le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Pour saint Paul, l'unité de sentiment, d'esprit, de pensée doit se maintenir parce qu'il n'y a qu'un Sauveur et qu'un baptême : un Sauveur crucifié et ressuscité, qui accomplit la même rédemption de tous, quelles que soient leurs divergences, pourvu qu'ils croient en lui ; un baptême en son nom, qui incorpore visiblement tous les chrétiens dans le Corps visible du Christ. Aucune division des chrétiens sur d'autres points, même très importants, ne pourra détruire cette unité fondamentale des rachetés et cette unité visible des baptisés. Quand ils auront des dissensions, comme à Corinthe, les chrétiens devront partir de cette unité donnée dans le Christ crucifié et dans le baptême, pour redécouvrir la plénitude de leur unité, s'épanouissant en de nombreuses conséquences. Cette unité première ne leur manquera jamais et c'est en ce sens que les portes de l'enfer ne peuvent tenir contre l'Eglise, qui toujours gardera l'unité de sa foi en l'unique Sauveur et de son baptême en lui.

En effet, peut-on encore parler de l'Eglise du Christ là où le Crucifié n'est plus considéré comme l'unique Sauveur et où le baptême au nom du Christ n'est plus habituellement pratiqué. Ceci n'est pas un jugement à l'égard de groupes comme les Quakers par exemple, qui, pensons-nous, jouissent d'une grâce de suppléance à cause de leur lien fraternel avec les Eglises, quand bien même ils ne pratiquent pas la vie sacramentelle. Ils se trouvent, *mutatis mutandis*, dans une situation analogue à celle des mystiques orientaux qui pensaient pouvoir se dispenser de la liturgie et des sacrements, à cause de leur vie contemplative. Leur existence, comme exception, parfois sanctifiante, n'est possible qu'en relation avec les Eglises qui pratiquent les sacrements. Les prophètes « spirituels » ne furent possibles que parce qu'il existait en Israël un culte « traditionnel » institué. Ils en vivaient indirectement, en même temps qu'ils le spiritualisaient par leur témoignage.



2) *L'institution des Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, universellement acceptée par les chrétiens, est une forme capitale de l'unité visible de l'Eglise.*

Saint Paul conjure, « par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ », les fidèles de Corinthe à rester dans l'unité, car le Christ n'est pas divisé, il est *l'unique Sauveur* de tous et c'est en *son nom seul* que tous

sont baptisés. Aux Ephésiens il écrit encore : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit... qu'une espérance ... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père... » (Eph. 4. 4-6). Un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit, se manifestant et vivant dans un seul Corps ecclésial, par une seule foi et un seul baptême.

L'unicité de Dieu en trois personnes, l'unicité du Corps ecclésial, malgré les schismes, se manifestent dans une foi unique et dans un seul baptême.

Saint Paul n'entend pas ici la foi explicitée en des thèses dogmatiques analytiques, mais la foi totale comme adhésion synthétique de tout l'être à Dieu, tel qu'il s'est révélé. C'est la foi primitive au nom du Seigneur. Cette vraie foi est donnée par le Saint-Esprit qui permet de confesser le Fils et de posséder le Père, de demeurer dans le Fils et dans le Père (1 Jn. 2. 20, 23-24 ; 3. 23-24).

Cette connaissance du nom du Seigneur, de son être, de son existence, et de sa volonté, nous est donnée par sa Parole. Cette Parole, prononcée dans l'Ancienne Alliance, incarnée dans la Nouvelle Alliance, a pris corps dans l'Ecriture. L'Ecriture est la fixation, en concepts et en mots, de la Parole éternelle de Dieu à son peuple. En ce sens, l'Ecriture est un corps visible et audible ; le canon ou la limite de cette Ecriture, en chapitres ou livres fixes, est une institution ordonnée à l'unité.

En effet, la communauté ecclésiale, fondée par le Christ pour garder et transmettre la foi en son nom rédempteur, a vécu d'abord de cette Parole vivante et l'a transmise oralement et scripturairement, sans que soit fixée d'emblée une limite à ces Ecritures nouvelles. Seul l'Ancien Testament était reçu dans ses limites. Les Evangiles et les Epîtres s'écrivaient encore.

Les hérésies survenant, et avec elles des écrits déformant l'histoire, l'Eglise se voit contrainte par le Saint-Esprit de définir une règle (canon) qui limite les écrits autorisés et authentiques. Elle constitue un canon néo-testamentaire, un corps scripturaire en deux parties, limitant ainsi le lieu de sa recherche de la Parole divine,mettant fin aux fantaisies apocryphes hérétiques.

C'est bien en fonction de l'unité de la foi et de l'Eglise que naît le corps des Ecritures. L'Eglise, en prenant cette décision capitale, est dirigée par le Saint-Esprit dans la vérité tout entière. L'Eglise croit que l'Esprit la conduit dans cette limitation des textes apostoliques où dorénavant elle reconnaîtra les seuls écrits inspirés. Cet événement est un signe que le Saint-Esprit ne laisse pas l'Eglise, qu'il prend l'initiative de la garder dans l'unité essentielle : la confession du nom de Dieu, la connaissance de l'être, de l'existence et de la volonté de son Seigneur. Cette confession et cette connaissance, elle pourra dorénavant les découvrir dans les Ecritures, témoin fidèle de la Parole de Dieu, de l'histoire du salut et de la vérité tout entière. Elle n'aura plus dorénavant qu'à contempler son Seigneur dans le miroir fidèle des Ecritures, pour en reproduire l'image en elle-même, dans sa vie et sa charité.

Tous les chrétiens reconnaissent universellement l'inspiration des Ecritures, quelle que soit la signification qu'ils donnent à ce terme, et que la foi essentielle de l'Eglise se trouve exprimée dans les Ecritures. C'est là seulement qu'ils peuvent connaître leur unique Sauveur. Le corps scripturaire est donc une institution visible de l'Eglise et une forme de son unité. Il ne faut pas sous-estimer cette forme de l'unité qui est un don de l'Esprit saint préservant l'Eglise du désordre de la foi.

L'Ecriture est une forme de l'unité visible, subsistant malgré tous les schismes, et un signe que le Saint-Esprit tient l'Eglise dans l'unité essentielle, au moyen de formes visibles comme le corps scripturaire, et qu'il prend l'initiative de cette unité visible lorsqu'elle est menacée fondamentalement.

Que le Saint-Esprit ait donné un corps scripturaire à l'Eglise, miroir où elle peut connaître le visage de son Seigneur, ne signifie pas qu'il ait institué une religion du livre. Si l'unité de l'Eglise était signifiée par l'unité d'un même code seulement, cette unité serait statique, sans vie réelle. Or, le Saint-Esprit qui a donné à l'Eglise et par l'Eglise le canon du Nouveau Testament, continue sans cesse à vivifier la Parole de Dieu contenue dans les Ecritures, à la rendre actuelle et efficace dans l'Eglise et dans le monde. La Tradition est cette vie constante de l'Ecriture dans l'Eglise sous l'impulsion de

l'Esprit. La Tradition est la vie de l'Eglise à l'écoute du Saint-Esprit répétant toujours à nouveau la Parole de Dieu. La Tradition ne peut pas être un canon d'écrits comme l'Ecriture, car elle est essentiellement la vie de l'Ecriture dans l'Eglise et, si cette vie-là se fige en règles, il faudra qu'elle soit animée elle-même, à côté de l'Ecriture, et nous nous heurtons alors à la théorie des deux sources écrites de la vérité. Il n'y a qu'une source écrite et inspirée c'est l'Ecriture, mais cette unique source se répand en vie dans l'Eglise de tous les temps, et cette vie est la Tradition. Il est nécessaire à la compréhension ecclésiale de l'Ecriture de savoir comment elle s'est animée par le Saint-Esprit à travers tous les siècles. Certes il peut y avoir une compréhension scientifique de l'Ecriture, selon les règles de l'éxégèse et de l'histoire. Mais cette compréhension n'est que partielle, elle a tendance à fixer la Parole de Dieu dans un temps donné et à canoniser non seulement la Parole mais le temps de sa prononciation, en sorte que, logiquement, la vie de l'Eglise devrait être une constante répétition de la vie des origines. Cette méthode exégétique, utile pour une première intelligence des textes, situés dans leur temps, doit se compléter d'une investigation à travers l'histoire, qui nous montre comment l'Eglise a vécu de la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture. Cette investigation peut nous révéler les dimensions de la Parole de Dieu, non destinée seulement à un temps, qu'il faudrait alors toujours reproduire, mais à tous les temps jusqu'à la fin du monde. Une telle conception permet à la fois de garder à l'exégèse sa fonction éminente, pour une compréhension de la Parole de Dieu lorsqu'elle a atteint notre monde, dans l'histoire du salut, de saisir toute la signification de la Parole de Dieu vivant sans cesse dans chaque temps de l'Eglise, et de laisser ouverte notre compréhension de la Parole de Dieu qui, dans les temps à venir, peut s'expliciter encore par l'action du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit, en effet, nous conduit dans la vérité tout entière, mais pour cela il prend ce qui est au Christ (Ecriture) et il nous en fait part (Tradition).

La Tradition est donc une lecture universelle et œcuménique de l'Ecriture par l'Eglise dans la lumière de l'Esprit saint. Seule cette lecture ecclésiale nous introduira à la plénitude de la Parole de Dieu. Certes un théologien, un exégète, un historien peuvent avoir des lumières particulières pour l'interprétation d'un texte. Mais ces lumières ne sont efficaces que si elles se situent dans la compréhension de toute l'Eglise que conduit l'Esprit saint. Cela signifie une insertion

nécessaire de l'exégèse et de la théologie dans la tradition et dans le travail œcuménique actuel, puisqu'une compréhension totale de l'Ecriture est conditionnée par une lecture, non seulement historique, mais traditionnelle et œcuménique.

La Tradition, comme vie de l'Eglise, est perfectible ; la lecture de tel ou tel texte peut avoir été limitée par une ignorance historique, et une découverte actuelle peut bien amener toute l'Eglise à une intelligence nouvelle de ce texte. Notre compréhension actuelle elle-même ne peut pas être canonisée, surtout dans l'état de division où nous sommes, et nous devons rester ouverts à la lecture œcuménique de l'Ecriture qui doit accomplir notre intelligence limitée. En effet, encore une fois, la Parole de Dieu est pour *toute* l'Eglise et le Saint-Esprit conduit *toute* l'Eglise dans la vérité *tout entière*.

Il est certainement des moments privilégiés de la Tradition, ce sont ceux où l'Eglise a été attentive à se laisser constamment éclairer par l'Ecriture, où l'Ecriture a été vraiment vivante dans la liturgie et dans l'existence de l'Eglise. Il ne fait aucun doute que les cinq premiers siècles de l'Eglise furent parmi ces moments privilégiés. C'est pourquoi les quatre premiers conciles œcuméniques, l'étude des Pères, ont une telle importance dans notre recherche théologique actuelle. On peut dire que dans ces premiers siècles la lecture œcuménique de l'Ecriture fut réalisée d'une manière unique ; l'Eglise en état de division ne pourra la réaliser que partiellement dans la suite.



Nous vivons aujourd'hui, grâce au renouveau biblique et au mouvement œcuménique universels, des conditions privilégiées nouvelles pour une lecture œcuménique de l'Ecriture. La Tradition de l'Ecriture par l'Esprit saint dans l'Eglise que nous vivons aujourd'hui est pleine de promesse, car nous avons de plus en plus ce désir d'une lecture œcuménique, non polémique, traditionnelle, non partielle, gage qu'ensemble nous marchons vers une compréhension plus totale de la vérité.

Nous pouvons donc considérer comme une forme visible de notre unité le fait de posséder universellement un corps scripturaire auquel de plus en plus toutes les Eglises se réfèrent, comme à la source de la vérité vivante par le Saint-Esprit dans la lecture et dans la vie œcuménique de toute l'Eglise.

3) *L'incorporation visible des chrétiens dans l'Eglise par le sacrement du baptême est une forme capitale de l'unité visible de l'Eglise.*

La très grande majorité des chrétiens se reconnaissent mutuellement la validité de leur baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Cette reconnaissance mutuelle est une forme visible capitale de l'unité de l'Eglise. Cette forme visible est d'autant plus importante qu'elle est le signe et le sacrement de l'incorporation des chrétiens dans l'Eglise visible, de leur communion au Corps du Christ.

Si nous reconnaissons la validité du baptême de tous les chrétiens, nous devons croire de leur baptême et de leur existence de baptisés tout ce que saint Paul affirme dans l'Epître aux Romains (6. 1-11).

Par le baptême que nous avons en commun, nous reconnaissons que tous nos frères chrétiens sont passés par la mort, la sépulture et la résurrection du Christ. Ils ont tous participé aux grands actes rédempteurs du Christ, ils sont un avec lui, puisqu'ils sont morts et ressuscités avec lui. L'unique baptême incorpore tous les chrétiens à la vie même du Christ, la vie nouvelle. Souvent lorsque nous regardons nos frères chrétiens, leur Eglise, leurs traditions, nous pensons qu'ils sont tributaires d'un passé périmé, qu'ils ne comprennent pas comme nous l'actualité de l'Evangile, qu'ils sont pris dans des institutions mortes. Or, si nous croyons que le baptême les a intégrés à la vie du Christ, nous devons penser que c'est cette vie nouvelle qu'ils cherchent à vivre dans leur Eglise et leurs traditions. Cette vie nouvelle, qui est celle du Christ lui-même, ne peut que produire dans leur Eglise, à travers eux, cette œuvre de résurrection dont nous doutons souvent. Le Christ lui-même, et la puissance de sa résurrection, agit dans toutes les Eglises par les baptisés, morts et ressuscités en lui.

Certainement, cette vie acquise dans le baptême peut être étouffée par l'indifférence et l'infidélité. Le baptême doit être constamment remis en conscience par le Saint-Esprit qui nourrit la foi. Mais cela est vrai de tous les chrétiens, de nous comme des autres. Dans la mesure où les baptisés vivent leur baptême dans leur foi par le Saint-Esprit, ils sont des puissances de vie nouvelle, ils ont la puissance de la résurrection du Christ pour vivifier leur Eglise. Parce qu'ils sont en Christ, le Christ est avec eux, dans leur Eglise.

Les baptisés, morts et ressuscités avec le Christ, apportent donc une puissance mortifiante par rapport au péché dans leurs Eglises et une puissance de résurrection pour le réveil de leurs Eglises. Le Christ, qui agit en eux, agit par eux afin que le péché meure et que la vie ressuscite dans leurs Eglises. Le baptême commun à tous les chrétiens est donc une grande espérance : le Christ est vraiment présent et agissant dans les Eglises, pour mortifier les forces de division qui mènent à la mort et pour ressusciter les forces d'unité qui conduisent à la vie.

Mais le baptême commun des chrétiens n'est pas seulement une espérance que le Christ agit dans chaque Eglise pour l'unité, il est déjà, par son existence de signe visible universel, une forme actuelle subsistante de l'unité visible de l'Eglise Corps du Christ. Puisque, par le baptême, les chrétiens passent par la mort et la résurrection du Christ, c'est-à-dire qu'ils sont fait participants de la vie et de l'œuvre du Christ, qu'ils sont unis à lui dans une communion de sacrifice et de vie, cette unité avec Dieu que crée le baptême les unit tous ensemble en Dieu. Par le baptême, les chrétiens sont visiblement un dans le Christ, ils sont marqués visiblement de l'unité du Corps de Christ, et rien ne pourra venir compromettre cette unité fondamentale ; ils n'ont qu'à l'expliciter dans une foi essentielle commune et dans un ministère commun.

C'est pourquoi l'unité des baptisés en Christ les contraint au travail œcuménique. Parce qu'ils possèdent déjà cette unité visible fondamentale, il faut absolument qu'ils l'épanouissent toujours plus visiblement. Aussi le travail de rapprochement entre chrétiens n'est-il pas comparable à n'importe quel rapprochement entre hommes ou entre religions. Certes, il existe une communauté humaine réelle dont nous devons chercher toujours plus les implications et les conséquences dans la vie sociale, mais la communauté des chrétiens en Christ par le baptême est tout autre. Elle possède une visibilité sacramentelle, gage d'une intériorité indestructible : le Christ lui-même réunissant tous les baptisés en son Corps et les tenant ensemble par le Saint-Esprit.

Il faudrait que les Eglises soulignent mieux, dans leur catéchèse, cette unité visible du baptême et engagent les chrétiens à en exprimer toutes les conséquences de communion, de fraternité et de partage, dans leur attitude à l'égard de leurs frères d'une autre tradition. Ils

sont plus unis en Christ, visiblement par le baptême, qu'ils ne sont séparés en Eglises, par le péché et l'ignorance des hommes à saisir la plénitude de la vérité et son unité dans la diversité.

Cette unité visible du baptême doit donner aux chrétiens une pleine confiance au Christ qui, présent objectivement par ce sacrement en tous les fidèles et en toutes les Eglises, impose en chaque fidèle la vie nouvelle et, par lui, la transmet à chaque Eglise, unit tous les fidèles ensemble dans l'unique Corps du Christ, l'Eglise visible. Malheureusement, cette Eglise visible, une par l'Ecriture et le baptême, se divise en partis sur des interprétations diverses de l'Ecriture ; mais il n'empêche que grâce à cette unité visible de l'Ecriture et du baptême, le Christ contraint peu à peu tous les chrétiens de bonne volonté à marcher vers une unité plus explicite pour le monde.

Certes, il est encore des chrétiens qui, par intransigence et sectarisme, refusent d'entrer dans ce « mouvement » œcuménique qui s'étend de plus en plus à toutes les Eglises, à l'Eglise romaine comme aux autres. C'est par là que se définit aujourd'hui l'hérésie. Certes nous pensons encore les uns et les autres que sur tel ou tel point de la foi telle Eglise a raison et telle autre a tort, mais, dans la mesure où nous avons l'esprit œcuménique, le désir de parvenir ensemble à une même unité organique plus explicite, nous implorons du Seigneur le pardon sur nos divisions actuelles et nous obtenons de lui la grâce d'un dialogue stimulant entre confessions séparées et la grâce de l'unité qui gagne de proche en proche. Nous ne pouvons donc plus considérer certains comme hérétiques par rapport à nous, puisque nous avons tous à passer par la repentance et la conversion pour parvenir ensemble à l'unité voulue de Dieu.

Mais, si l'esprit sectaire nous empêche d'entrer résolument dans le « mouvement » œcuménique, si nous gardons l'esprit de jugement et de suffisance à l'égard des autres, nous tombons dans le péché d'hérésie, quand bien même nous pensons devoir défendre la vérité et convertir les autres chrétiens pour leur salut. Aujourd'hui, l'hérésie consiste à nier l'unité visible fondamentale de tous les chrétiens par l'Ecriture et le baptême, et à ne pas entrer dans le dialogue œcuménique qui seul peut nous faire pardonner nos divisions actuelles. Si, au contraire, nous acceptons l'enjeu de ce dialogue, avec ses sacrifices et ses promesses, nous sommes des frères, séparés encore sur beaucoup

de points, mais fondamentalement un dans le Corps du Christ, l'Eglise visible du Christ, fondée sur le corps scripturaire unique et constituée par le corps unique des baptisés.

C'est une grande responsabilité que nous avons les uns à l'égard des autres, et au lieu de perdre nos forces dans le jugement, la critique et la polémique, formes de l'hérésie moderne, nous devons partager notre foi, nous aider et nous défendre les uns les autres contre l'Ennemi commun, la puisance démoniaque du mensonge et de la division.

4) *La prière commune de l'Oraison dominicale et des Psaumes, la confession des symboles des Apôtres et de Nicée, sont des expressions actuelles de l'unité visible de l'Eglise.*

L'habitude nous fait prononcer parfois à la légère la prière que le Seigneur nous a donnée. Or nous avons là un lien visible de notre unité dans le Corps du Christ, une prière qui nous engage tous dans une même attitude réceptive à l'égard du Seigneur.

Dans l'Eglise ancienne, le *Pater* faisait l'objet d'une « tradition » solennelle, au cours de la catéchèse du Carême ; c'est-à-dire que l'Eglise, après une longue préparation des catéchumènes, mettait sur leurs lèvres la prière du Notre Père qu'ils avaient le droit de dire avec tous les chrétiens. L'Eglise permettait aux futurs baptisés de prononcer avec tous l'Oraison dominicale, et cette « tradition » solennelle soulignait le caractère ecclésial important d'une même prière commune qui engage tous les chrétiens dans une même intention. Aujourd'hui encore, le rit romain fait précéder le *Pater* de cette introduction qui remonte à l'habitude ancienne, pleine de sérieux :



« Eclairés par le commandement du Sauveur,
et formés par son enseignement divin,
nous osons dire : Notre Père... »

L'Oraison dominicale était donc conçue comme une institution divine *(divina institutione formati)* dans laquelle seuls pouvaient entrer ceux qui se destinaient au baptême d'eau et d'Esprit. On soulignait par là le caractère ecclésial décisif de cette prière. Seuls les chrétiens engagés dans le Corps du Christ par le baptême peuvent dire vraiment : « Notre Père... », car seule l'Eglise du Christ est la

famille de Dieu le Père, dans la communion du Saint-Esprit. Et ceux qui osent ainsi s'adresser à Dieu comme à leur Père doivent réaliser pleinement tout ce que cela implique de lien familial et fraternel entre eux. Ils ne sont plus des étrangers les uns pour les autres. Ils sont redevenus des fils par l'adoption du Père en Jésus-Christ. Tous les chrétiens se reconnaissent donc fils du même Père, frères entre eux par le même Fils de Dieu, d'une famille unique animée par le même Esprit. Ils ont donc la même intention et ils demandent la même chose dans cette prière commune.

Ensemble, les chrétiens invoquent leur Père commun afin que son Nom soit sanctifié : que sur toute la terre et de plus en plus les hommes se rappellent que Dieu est leur souverain Seigneur. Par cette invocation commune, les chrétiens expriment leur attente que le monde croie et glorifie le Créateur et le Sauveur. Ils s'engagent dans l'évangélisation du monde et situent l'Eglise par rapport à cette évangélisation. A quoi leur servirait-il d'être chrétiens s'ils oubliaient le salut des autres hommes. Ils ne peuvent accepter que l'Evangile ne soit que pour eux seuls, ils veulent entraîner le monde avec eux à la suite du Christ. Dans la perspective de conversion universelle exprimée par cette intention, combien leurs divisions doivent leur paraître mesquines ! Que de temps perdu à se regarder vivre, avec tous les problèmes internes de la division et de la polémique, alors que le monde entier attend la révélation des enfants de Dieu. La prière pour la sanctification du Nom de Dieu polarise toutes les énergies du Corps du Christ et les oriente vers un monde qui attend le rayonnement de la charité active des chrétiens.

L'invocation du Père pour la venue de son Règne relativise également les divisions dans la glorieuse attente du Royaume. Lorsque les chrétiens se situent dans la prière par rapport à la venue du Règne de Dieu, ils sont saisis par la grandeur de ce qu'ils demandent. Ils savent que la venue du Royaume signifiera pour chacun d'eux le jugement d'abord. Ce jugement, fondé sur la foi vécue, ne répartira pas les chrétiens entre diverses confessions, mais passera au travers de chaque Eglise pour séparer l'ivraie du bon grain. L'appartenance à une Eglise, même conçue comme l'unique Eglise du Christ, ne garantit pas le salut éternel. Il faut vivre la foi de l'Eglise dans la charité pour posséder l'espérance de la vie éternelle. De même, les chrétiens que nous pensons ne pas être en aussi grande plénitude de vérité que nous, seront jugés sur l'authenticité de leur foi vécue.

La vision du Royaume, dans la prière commune du Notre Père, nous rappelle donc à tous le jugement à venir, et nous exhorte à une foi authentique, à une espérance vivante, à une charité vraie. Nous sommes tous un devant le jugement de Dieu au dernier jour.

La vision du Royaume élargit notre conception de l'Eglise, si grande soit-elle. Le Royaume dépasse l'Eglise infiniment en gloire, et, devant la splendeur du Règne de Dieu à la fin des temps, l'Eglise apparaît bien petite, quoiqu'elle soit le Corps du Christ, l'Epouse du Christ, la Colonne de la Vérité, le Temple de Dieu, la Présence du Seigneur ici-bas. Combien nos divisions paraissent mesquines aussi devant la grandeur du Royaume à venir.

L'invocation du Père pour que se fasse sa Volonté sur la terre comme au ciel, est une vraie prière pour l'unité, et pour l'unité comme il la veut. Dans cette intention, l'essence de la prière chrétienne se trouve exprimée. La seule chose nécessaire que demandent toutes nos diverses prières, c'est que s'accomplisse en toutes choses la volonté de Dieu. Et nous savons que l'unité des chrétiens est sa volonté, puisqu'il l'a exprimée en Jésus-Christ dans la Prière sacerdotale (Jn. 17). Mais, prier pour que la volonté de Dieu se fasse, c'est aussi affirmer sa liberté. La pensée de Dieu nous dépasse ; nous ne pouvons pas lui dicter nos solutions ; nous acceptons d'être conduits par lui là où nous ne pensions pas devoir aller. Concernant sa volonté d'unité à l'égard des chrétiens, nous savons que Dieu ne peut se contredire, et nous connaissons, par la Révélation, la foi et le baptême qui fondent nécessairement notre unité ; mais la forme précise de cette unité organique est le secret de sa volonté. Nous devons attendre, dans la prière commune, qu'il nous conduise selon sa volonté, qu'il élargisse notre cœur et qu'il éclaire notre esprit. Nous ne savons pas comment s'exprime la volonté de Dieu « au ciel ». Mais nous savons que sa volonté s'exerce pleinement, et qu'elle est pleinement obéie, dans l'unité parfaite de la hiérarchie céleste. C'est pourquoi nous demandons que cette volonté soit faite « sur la terre, comme au ciel ». Et l'unité des chrétiens, qui fait partie de la volonté de Dieu, nous demandons aussi qu'elle soit faite vraiment selon la volonté de Dieu qui échappe à nos prévisions limitées ; que l'unité se fasse comme Dieu la veut et par les moyens qu'il voudra.



Cette unité, volonté de Dieu, nous la demandons tous ensemble, dans la disponibilité, puisque tous nous prions le « Notre Père ». C'est

une même intention qu'exprime l'oraison du baiser de paix dans la liturgie latine :

> « Seigneur Jésus-Christ, tu as dit à tes apôtres : C'est la paix que je vous laisse en héritage, c'est ma paix que je vous donne. Ne regarde pas mes péchés, mais la foi de ton Eglise, et, comme tu l'as voulu, donne-lui la paix, rassemble-la dans l'unité, car tu vis et règnes aux siècles des siècles ».

Dans cette oraison, le « comme tu l'as voulu » *(secundum voluntatem tuam)*, se réfère à l'intention du Christ qui a voulu l'unité de l'Eglise et à la forme de cette unité qui est selon la volonté de Dieu, en partie révélée dans l'Ecriture, en partie cachée dans son intention actuelle.

L'invocation du Père pour qu'il nous donne le pain quotidien unit tous les chrétiens dans une solidarité humaine. Chrétiens, ils sont aussi pleinement hommes et il est bon qu'ils se le rappellent dans la prière. C'est une forme de l'unité que de se soucier de la nourriture et de la vie de ses frères. L'entraide des chrétiens peut être un facteur considérable de leur unité ecclésiale. Qu'ils demandent au Père le pain quotidien les uns pour les autres, et qu'ils poursuivent cette prière par une entraide matérielle, peut faire sauter des barrières psychologiques entre les Eglises et ouvrir une brèche pour un échange spirituel.

D'autre part, la prière pour le pain quotidien ne se limite pas aux chrétiens, mais ceux-ci ensemble prennent en charge l'humanité affamée et sous-développée. La prière et le travail pour le bien-être de tous les hommes est une œuvre de solidarité humaine que tous les chrétiens ensemble, dans l'unité, doivent assumer. En cela, ils ne font pas seulement une bonne œuvre commune qui ne pose pas de problèmes théologiques et ecclésiastiques ; ils s'engagent ensemble dans un acte de charité unifiant. Parce qu'ils accomplissent ensemble la volonté de Dieu, qui fournit la nourriture pour tout être vivant, ils se trouvent déjà sur un chemin d'unité qui, peu à peu, va les conduire à la communion dans la foi, dans le pain spirituel dont ils auront besoin ensemble pour aider les autres hommes, afin que ceux ci ne soient pas nourris de pain seulement, mais de la Parole sortie de la bouche de Dieu. Et comment les hommes pourraient-ils être vraiment nourris d'une Parole qui leur serait offerte à travers le prisme des divisions. Le monde attend le pain quotidien et la Parole de Dieu prononcée

unanimement par les chrétiens unis entre eux, sinon totalement encore, du moins visiblement déjà par leur intention commune et leur bonne volonté.

L'invocation du Père pour le pardon a une portée œcuménique certaine. Tous les chrétiens demandent ensemble que leur soient remises leurs dettes envers Dieu. Et quelle dette plus grande ont-ils que celle de l'unité. Le Christ nous a donné l'unité et nous l'avons dépensée, gaspillée, perdue. Nous la devons à Dieu, mais nous ne savons pas comment la retrouver pour la lui rendre. Nos efforts humains sont impuissants à regagner ce qui a été dépensé. Il ne nous reste qu'une solution : implorer la pitié du Maître, afin qu'il nous pardonne cette mauvaise gérance et nous garde quand même dans notre fonction. Seul, parce qu'il possède un trésor inépuisable, il peut nous rendre ce que nous avons gaspillé. Mais il ne nous le rendra que si nous avons la vraie repentance de l'avoir perdu. Il ne nous rétablira dans l'unité que si nous avons la vraie repentance de nos divisions et des causes passées et actuelles du maintien de ces divisions.



Nous lui demandons de nous remettre nos dettes, comme aussi nous les remettons à ceux qui nous doivent. Dans cette prière, nous conditionnons volontairement le pardon gratuit de Dieu, c'est-à-dire que nous nous engageons à agir comme Dieu, à remettre leurs dettes à ceux qui nous doivent. Dieu n'a pas besoin de cela pour nous pardonner, mais puisque dans la prière nous nous engageons à pardonner comme il pardonne, malheur à nous si, pardonnés, nous sommes durs avec nos frères et si nous exigeons d'eux ce que Dieu n'exige pas de nous. Cette prière nous engage donc dans le pardon mutuel entre chrétiens divisés, en réponse au pardon de Dieu prononcé sur notre responsabilité dans les divisions.

Nous devons nous pardonner mutuellement nos offenses entre chrétiens séparés. L'histoire a multiplié ces offenses : polémiques, condamnations, vexations, guerres... Aujourd'hui encore nous nous blessons les uns les autres par l'incompréhension, la dispute théologique, la concurrence missionnaire, le prosélytisme déloyal. Nous nous réjouissons de voir perdre du terrain à nos frères séparés, et parfois même nous ne redoutons pas de les encourager à faillir à des engagements pris devant le Seigneur et leur Eglise.

Mais la remise des dettes à nos frères signifie plus encore. Nos frères ont à notre égard des dettes réelles, comme nous en avons à leur égard, qui n'impliquent pas forcément un caractère d'offense. Nos frères séparés nous doivent la charité et la compréhension ; ils nous doivent la vérité et la loyauté ; ils nous doivent le partage de leurs difficultés et de leurs espérances. Nous avons à leur égard une légitime exigence de fidélité à l'Ecriture, de renouveau spirituel, de vie communautaire et liturgique ; nous pouvons exprimer cette exigence avec charité, dans la mesure où nous appliquons à nous-mêmes cette exhortation. Mais, s'ils ne répondent pas à notre attente, de même que Dieu nous remet nos dettes et manquements, nous devons leur remettre les leurs. Cela signifie de notre part la patience, la compréhension des difficultés des autres à se réformer, à évoluer ; cela signifie que nous ne sommes pas plus intransigeants pour eux que nous ne le sommes pour nous, et que Dieu ne l'est pour nous-mêmes. Ce qu'ils doivent à Dieu et à nous, nous sommes toujours prêts à leur en faire remise. Et cette attitude positive, sans jugement que sur nous-mêmes, est bien propre à entretenir l'esprit œcuménique, à préparer le chemin de l'unité.

L'invocation du Père pour qu'il ne nous soumette pas à la tentation, est pour les chrétiens, unis dans cette prière, l'occasion d'une vigilance à l'égard de tout ce qui pourrait les diviser plus encore. Les nationalismes, les positions politiques, l'ardeur missionnaire, peuvent être autant de facteurs qui accentuent la division des chrétiens. Puisque nous sommes sur le chemin de l'unité, nous devons prendre garde à ces tentations et demander ensemble qu'elles nous soient épargnées.

Enfin, l'invocation du Père pour qu'il nous délivre du mal, prononcée par les chrétiens tous ensemble, est comme un exorcisme de la division.

Le « Notre Père » s'achève dans une doxologie affirmant le règne, la puissance et la gloire de Dieu, bien propre à élever nos cœurs dans la lumière éblouissante du Seigneur de gloire et ainsi à ramener à leur juste mesure nos divisions et nos oppositions, qui, pour graves qu'elles soient, ne peuvent ternir la gloire, diminuer la puissance, compromettre le règne du Seigneur. S'il ne faut pas se dissimuler les difficultés très grandes qui nous attendent dans le travail œcuménique, il nous faut cependant considérer nos problèmes avec modestie, en contemplant le règne, la puissance et la gloire de Dieu, qui a remporté et remportera la victoire sur les puissances du mal et de la division.

La prière des Psaumes est, comme le « Notre Père », un bien commun de tous les chrétiens et une forme visible de leur unité. Le Christ a prié les Psaumes, ils ont formé son humanité spirituelle, accompagné son ministère ; ils continuent à modeler la vie intérieure des chrétiens et des Eglises ; comment ne travailleraient-ils pas à consolider l'unité visible de l'Eglise, puisqu'ils orientent dans la même direction la prière de tous les chrétiens ?

La plupart des Eglises ont intégré à leur liturgie, à leur catéchisme ou à leur confession de foi, les deux symboles des Apôtres et de Nicée. Certes, l'autorité de ces textes est diversement appréciée. Mais il ne fait pas de doute qu'à la Réforme même, les Eglises séparées ont toutes conservé ce patrimoine de foi chrétienne, et ont gardé ces textes dans leurs liturgies et leurs catéchismes. Ils constituent donc une forme visible de l'unité de l'Eglise dans la foi. Qu'il subsiste entre Orientaux et Occidentaux la difficulté du *Filioque* dans le symbole de Nicée, enlève peu de chose à la force de cette unité de la foi essentielle, visiblement exprimée dans le symbole. Ainsi, la grande majorité des chrétiens, dans la tradition de leurs Eglises, confessent les mêmes vérités fondamentales et résument de la même manière la Révélation des Ecritures. Il faut rendre grâce à Dieu d'avoir permis à cette foi essentielle de garder une même expression malgré les schismes.

L'autorité des symboles œcuméniques est certes seconde par rapport à l'Ecriture. Il reste théoriquement possible que l'Eglise une, un jour, en un concile vraiment œcuménique, explicite les symboles des Apôtres et de Nicée, et, sans les contredire, donne un troisième et nouveau résumé de la foi apostolique. L'Eglise garde, par rapport à la tradition, une liberté qu'elle ne peut avoir par rapport à l'Ecriture. Mais cette liberté par rapport à la tradition primitive de l'Eglise indivise, exprimée dans les symboles, ne peut se concevoir que dans une lecture actuelle vraiment œcuménique de l'Ecriture, c'est-à-dire dans le cadre d'un concile de toute l'Eglise ayant retrouvé son unité. Il serait bien téméraire, pour une Eglise particulière, locale, de vouloir modifier les credos de l'Eglise indivise. La vérité se trouverait-elle plus facilement dans une Eglise particulière actuelle, séparée des autres Eglises, que dans l'Eglise ancienne indivise ou dans l'Eglise œcuménique ayant retrouvé un jour son unité totale ?

Tant que l'unité organique de tous les chrétiens n'aura pas permis un véritable concile œcuménique, c'est-à-dire jusqu'à plus ample informé, les Eglises particulières ne peuvent toucher aux deux symboles de la foi. Ils sont des témoins et des signes précieux de l'unité de la foi, dans l'unité visible de l'Eglise.

5) *Le mouvement œcuménique actuel a suscité des institutions provisoires qui sont des signes de l'unité visible de l'Eglise, jusqu'au jour où elles feront place à une structure conciliaire universelle qui exprimera l'unité totale des chrétiens.*

Le Secrétaire Général du Conseil œcuménique des Eglises, le Dr. Visser 't Hooft, a maintes fois exprimé le fait que l'organisation œcuménique de Genève ne constituait en aucune façon une super-Eglise ayant un pouvoir autoritaire sur les diverses Eglises qui s'y rattachent. Le Conseil œcuménique est un lieu et une occasion permettant aux Eglises membres de se rencontrer dans la liberté pour un dialogue fraternel et une recherche commune. Ce dialogue et cette recherche ont comme fins d'une part l'unité locale des Eglises qui se partagent un même territoire, d'autre part l'unité universelle des diverses traditions ecclésiastiques en une structure œcuménique qui signifiera l'unité totale des chrétiens. Le travail théologique du Conseil œcuménique consiste, après une phase de théologie comparée, à mettre à l'œuvre les théologiens des diverses confessions pour qu'ils recherchent ensemble la vérité fidèle à l'Ecriture sainte qui unit tous les chrétiens. Ils pratiquent ensemble une lecture œcuménique de l'Ecriture, certains que la lumière est plus grande lorsque tous les chrétiens cherchent ensemble, que lorsqu'ils cherchent en traditions séparées et dans l'ignorance les uns des autres. Cette lecture œcuménique de l'Ecriture consiste à profiter de toute l'expérience historique et actuelle de l'Eglise dans sa compréhension de la Parole de Dieu. Il ne s'agit pas de renoncer à sa propre tradition, mais d'en chercher l'épanouissement dans l'unité œcuménique, épanouissement et unité qui réclament de tous le sacrifice des particularismes diviseurs.

Dans l'état de division des Eglises, sans être une structure autoritaire au-dessus d'elles, le Conseil œcuménique permet provisoirement un lien œcuménique entre les Eglises qui, normalement,

devrait s'établir par la réunion conciliaire des ministères de catholicité des diverses Eglises locales dans le monde. Dans les Eglises épiscopales ce ministère de catholicité est exercé par les évêques, qui n'ont pas seulement le ministère de l'autorité et de l'unité dans leur Eglise locale, mais tout autant le ministère de catholicité qui consiste à garder l'Eglise locale en communion avec les autres Eglises dans le monde et ainsi à rendre vivante l'unité œcuménique. Les Eglises qui ne possèdent pas de structure épiscopale doivent avoir le souci de ce lien œcuménique exercé par le ministère de catholicité. Sans ce lien et ce ministère, les Eglises locales se particularisent, se nationalisent, se coupent de la communion avec les autres Eglises et préparent ainsi les divisions. Ce ministère œcuménique ou de catholicité a été exercé dès l'origine de l'Eglise par les apôtres. Les voyages de saint Paul, ses Epîtres, les Epîtres pastorales, font apparaître la nécessité de l'exercice de ce ministère vital pour l'unité œcuménique des Eglises locales et pour le renouveau de ces Eglises par l'échange œcuménique.

Dans leur état de division, avant l'apparition du mouvement œcuménique, les Eglises séparées ne possédaient plus un ministère de catholicité ayant la tâche de maintenir la communion de l'Eglise locale avec les autres Eglises ; ou, si elles le possédaient, comme les Eglises épiscopales par exemple, ce ministère ne pouvait plus s'exercer vraiment, puisque le schisme et l'opposition polémique empêchaient un échange entre les Eglises.



Le Conseil œcuménique, sans prétendre être une structure ordinaire de l'Eglise universelle, a permis à ce ministère œcuménique des Eglises locales de renaître ou de retrouver son exercice. Chaque Eglise membre du Conseil œcuménique, par sa représentation aux grandes conférences, aux commissions théologiques, parfois au siège permanent de Genève, voit se renouveler en elle la fonction œcuménique ou le ministère de catholicité. Si elles ne possèdent pas un organe de ce ministère dans l'épiscopat, les Eglises locales délèguent des pasteurs ou des théologiens, créent des comissions œcuméniques, qui établissent, à travers le Conseil œcuménique, une circulation de vie, de pensée, d'information, entre leur Eglise et les autres Eglises.

Le Conseil œcuménique a donc fait renaître l'exercice du ministère œcuménique dans les Eglises et entre les Eglises, ministère essentiel à leur communion universelle et à leur renouveau local. En

renouvelant ainsi dans les Eglises la fonction œcuménique du ministère apostolique néo-testamentaire, ou du ministère épiscopal traditionnel, le Conseil œcuménique, sans être une structure ordinaire de l'Eglise, a provoqué la réapparition d'un signe de l'unité visible de l'Eglise : le ministère de catholicité, épiscopal ou non-épiscopal.

Ainsi on peut dire, sans majorer le caractère ecclésial du Conseil œcuménique, qu'il constitue, comme institution provisoire, un signe de l'unité visible de l'Eglise, puisqu'il rassemble les organes œcuméniques des Eglises locales, pour leur permettre un échange de vie, de pensée et de prière. Certes, cet échange n'a pas la plénitude conciliaire de l'Eglise universelle, quand elle aura retrouvé l'unité totale, mais il manifeste déjà la marche vers l'unité organique. On pourrait dire que le Conseil œcuménique des Eglises est l'ombre du Concile œcuménique de l'Eglise une, et comme ombre il est déjà un signe visible, bien que provisoire et précaire, de l'unité visible de l'Eglise.

Le Conseil œcuménique des Eglises, en permettant l'exercice du ministère de catholicité des Eglises, leur donne la possibilité de confesser ensemble leur foi commune. La base doctrinale qui a été purement christologique tout d'abord, est en voie de modification dans un sens plus trinitaire, sur la demande de quelques Eglises. Ce texte doit être soumis à l'approbation des Eglises :

« Le Conseil œcuménique est une association fraternelle d'Eglises qui, selon les saintes Ecritures, confessent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. »

L'existence d'une base doctrinale, d'une confession commune des Eglises membres du Conseil, est également un signe de l'unité visible. Certes, ce n'est pas la totalité de la foi qui est exprimée là ; ce n'est pas non plus le maximum possible, ni tout ce qui est nécessaire à l'unité des Eglises. Mais cette base est la confession de foi essentielle : Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit ; Jésus-Christ, Dieu et homme, Seigneur et Sauveur, selon la révélation des Ecritures. Cette base affirme succintement ce que les quatre premiers conciles œcuméniques de l'Eglise indivise ont défini plus longuement comme étant la révélation des Ecritures sur Dieu et l'incarnation.

Les quatre premiers conciles affirmaient la foi commune de l'Eglise, comme signe de son unité. Le Conseil œcuménique des Eglises résume cette foi commune et donne un nouveau signe de l'unité visible de l'Eglise.

Ainsi, le Conseil œcuménique des Eglises pose un signe de l'unité visible de caractère « conciliaire » (renouveau du ministère œcuménique ou de catholicité des Eglises), et de caractère « doctrinal » (résumé de la foi commune de l'Eglise indivise fondée sur les Ecritures).

Les Alliances et les Fédérations d'Eglises sont aussi des signes de l'unité visible. Elles peuvent représenter une forme du concile local, limité, adapté à la situation actuelle des Eglises divisées. L'Eglise a connu de nombreux conciles locaux, convoqués pour régler des problèmes intéressant un groupe d'Eglises locales. Certes, ces conciles correspondaient à des limites géographiques de l'Eglise universelle et une. Les Alliances, elles, regroupent des Eglises se réclamant d'une même tradition spirituelle, distincte d'autres dans l'Eglise universelle : la communion anglicane, l'alliance presbytérienne, la fédération luthérienne, par exemple. Les limites géographiques sont ici remplacées par des limites de tradition propre. Cependant, dans la mesure où ces Alliances sont au service non pas de l'unité restreinte d'une tradition particulière, mais de l'unité plus catholique de toute l'Eglise, comme les anciens conciles locaux, elles peuvent être des instruments utiles dans le regroupement conciliaire de l'Eglise universelle. Elles doivent se garder de freiner ou d'empêcher des fusions d'Eglises locales, car l'unité de l'Eglise dans un lieu donné, pour autant qu'elle reste ouverte à l'unité œcuménique de toute l'Eglise, est plus importante que le lien d'une tradition particulière tel qu'on le trouve dans les diverses Alliances. Dans la mesure où ces Alliances favorisent d'une part l'unité universelle, d'autre part l'unité locale de l'Eglise, on peut considérer qu'elles sont une forme provisoire du concile local, adaptée à l'état de division, non seulement géographique, mais encore confessionnel de l'Eglise.



Les Fédérations nationales ont plus encore ce caractère du concile local, puisqu'elles regroupent diverses Eglises dans un même pays pour coordonner leurs efforts dans divers domaines communs. Si la collaboration se borne à des problèmes purement pratiques, ces Fédérations

ne réalisent pas ce rôle du concile local, mais si, dans un échange théologique approfondi, les Eglises d'une Fédération tendent à faire disparaître ce qui les divise en confessions séparées, pour aboutir résolument à une unité locale, nationale, complète, dans la richesse des diversités utiles conservées, alors elles sont une forme réelle du concile local, adaptée à la situation de division actuelle. Mais là encore, ce qui doit primer, c'est l'unité œcuménique de l'Eglise universelle et l'unité locale. Comme les Alliances universelles des traditions particulières, les Fédérations nationales de diverses Eglises doivent souhaiter de diminuer et de mourir à mesure que croît et vit l'unité d'un groupe d'Eglises en un vrai concile local, et l'unité de toutes les Eglises en un vrai concile œcuménique.

L'unité visible à retrouver

S'il ne faut pas sous-estimer l'unité visible de l'Eglise qui subsiste encore ou existe déjà, même sous des formes précaires ou provisoires, il reste, cela est bien évident, tout un chemin à parcourir pour retrouver des éléments perdus de l'unité, conservés ici ou là, mais non tenus tous ensemble par tous les chrétiens. Il s'agit de préciser ces éléments nécessaires sans lesquels, malgré une unité fondamentale, et même visible en certains points importants, l'Eglise ne pourra être reconnue comme l'unique communauté réunissant tous les chrétiens en une même foi et communion.

1) *La foi conciliaire.*

Comme l'Eglise romaine et l'Eglise orthodoxe, les Eglises de la Réforme, au XVI[e] siècle, ont accepté l'autorité des premiers conciles œcuméniques. Elles ont admis, comme fidèles à l'Ecriture sainte, les affirmations trinitaires et christologiques des quatre premiers conciles : Nicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine. Les diverses confessions de foi de la Réforme reprirent sans restrictions ces définitions dog-

matiques. Les théologiens réformés du XVIIe siècle mirent même leur point d'honneur à se montrer plus fidèles encore que les théologiens catholiques-romains à cette foi de l'Eglise ancienne des cinq premiers siècles. Plus tard, le siècle des lumières, puis le romantisme et le libéralisme religieux, remettront en question l'autorité de ces premières affirmations dogmatiques conciliaires. On y verra une influence de l'hellénisme, une infidélité au pur Evangile, une impossibilité pour la foi du cœur qui se passe de formules intellectuelles. Les deux grands credos eux-mêmes disparaîtront des liturgies et des catéchismes. En cela, les théologiens ou les Eglises issues de la Réforme s'écartaient de leur propre tradition authentique et ne reconnaissaient plus ce que les Réformateurs et les théologiens du XVIIe siècle avaient reconnu comme indiscutable. Par l'acceptation des quatre premiers conciles œcuméniques comme interprètes fidèles de l'Ecriture, les Réformateurs et leurs successeurs immédiats avaient reconnu implicitement la valeur éminente de l'interprétation œcuménique de l'Ecriture dans l'Eglise ancienne.

Cette « lecture universelle » du donné révélé, ou de l'Ecriture sainte, que constitue le concile œcuménique, est un aspect décisif de l'unité de l'Eglise. Cette « interprétation œcuménique » est la plus grande certitude possible *hic et nunc* d'accéder à la Vérité contenue dans l'Ecriture. Un concile pourra toujours expliciter ou approfondir un concile précédent, mais il n'est pas pensable, sauf exception prophétique, soumise au seul jugement de Dieu, qu'un individu puisse avoir raison contre un concile vraiment œcuménique. Ainsi, tant que l'Eglise universelle ne s'est pas réunie en un concile vraiment œcuménique pour expliciter, approfondir ou compléter les affirmations des premiers conciles, on ne voit pas comment il serait possible à une Eglise particulière, *a fortiori* à un théologien privé, de mettre en question ces dogmes fondamentaux, trinitaires et christologiques, proclamés avec toute l'autorité de l'Eglise une et universelle. On peut se demander ici pourquoi, dans l'ensemble, les confessions de foi de la Réforme s'arrêtent aux cinq premiers siècles et au concile de Chalcédoine ; il y a peut-être là une inconséquence, puisque l'orthodoxie reconnaît l'autorité des sept premiers conciles vraiment œcuméniques. C'est peut-être simplement que les quatre premiers conciles œcuméniques sont des conciles majeurs, en tant qu'ils ont suffisamment affermi les bases de la foi biblique trinitaire et christologique. D'ailleurs ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ce point particulier.



Ce qui nous importe, c'est que les Eglises historiques, jusqu'au XVI[e] et au XVII[e] siècle, ont admis l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques, comme interprétation authentique de l'Ecriture. Certes, selon les Eglises, cette autorité a été plus ou moins fortement soulignée, à côté de l'Ecriture ou subordonnée à l'Ecriture, mais ce qui est important c'est qu'elle a été reconnue par tous. C'est donc faillir à une longue tradition ininterrompue de l'Eglise que de mettre en question ces quatre premiers conciles et leurs affirmations. Seul un nouveau concile vraiment œcuménique pourrait avoir l'autorité d'une explicitation de ces affirmations.

Comme le concile vraiment œcuménique sera la réunion de toutes les Eglises, jusque là, il faut que les chrétiens s'efforcent de retrouver la foi conciliaire commune de l'Eglise anciennne. Il y a là une seconde et nécessaire étape dans l'unité visible de la foi, que nous avons déjà notée comme acquise en quelques points fondamentaux. Certains penseront qu'il s'agit d'un fâcheux retour au passé ou d'archéologisme. Nous ne devons pas avoir le goût des vieilles choses, mais vouloir progresser sagement dans le chemin qui nous semble tracé, du moins dans les premières étapes. Il y a peut-être ici à consentir à des sacrifices intellectuels. L'unité de l'Eglise ne s'épanouira que sur nos sacrifices personnels et communs. Cet effort pour retrouver la fidélité à la foi conciliaire n'exclut pas la liberté de la recherche théologique, historique et critique. Mais, au lieu de considérer que toute l'histoire de l'Eglise est comme livrée à notre investigation théologique, pour que nous la jugions librement, à la lumière de nos critères modernes, une saine ecclésiologie nous contraint de reconnaître qu'à certains moments privilégiés que sont les conciles œcuméniques, il a paru bon au Saint-Esprit et à l'Eglise d'interpréter l'Ecriture sainte dans des dogmes universellement reconnus comme fidèles au donné révélé, parce que toute l'Eglise était présente pour chercher la vérité dans l'unité. Cette primauté de la « lecture œcuménique » de l'Ecriture sur l'interprétation confessionnelle particulière ou individuelle est un principe nécessaire à tout vrai travail œcuménique. Et puisque la tradition de l'Eglise nous donne des exemples et des résultats de cette « lecture œcuménique », une des premières étapes dans la recherche de l'unité visible à retrouver est de nous conformer humblement à ces points acquis que sont les dogmes des quatre premiers conciles. Si au contraire ceux-ci sont remis constamment en question, comment pourrons-nous jamais nous entendre en un nouveau concile œcuménique après les

matiques. Les théologiens réformés du XVIIe siècle mirent même leur point d'honneur à se montrer plus fidèles encore que les théologiens catholiques-romains à cette foi de l'Eglise ancienne des cinq premiers siècles. Plus tard, le siècle des lumières, puis le romantisme et le libéralisme religieux, remettront en question l'autorité de ces premières affirmations dogmatiques conciliaires. On y verra une influence de l'hellénisme, une infidélité au pur Evangile, une impossibilité pour la foi du cœur qui se passe de formules intellectuelles. Les deux grands credos eux-mêmes disparaîtront des liturgies et des catéchismes. En cela, les théologiens ou les Eglises issues de la Réforme s'écartaient de leur propre tradition authentique et ne reconnaissaient plus ce que les Réformateurs et les théologiens du XVIIe siècle avaient reconnu comme indiscutable. Par l'acceptation des quatre premiers conciles œcuméniques comme interprètes fidèles de l'Ecriture, les Réformateurs et leurs successeurs immédiats avaient reconnu implicitement la valeur éminente de l'interprétation œcuménique de l'Ecriture dans l'Eglise ancienne.

Cette « lecture universelle » du donné révélé, ou de l'Ecriture sainte, que constitue le concile œcuménique, est un aspect décisif de l'unité de l'Eglise. Cette « interprétation œcuménique » est la plus grande certitude possible *hic et nunc* d'accéder à la Vérité contenue dans l'Ecriture. Un concile pourra toujours expliciter ou approfondir un concile précédent, mais il n'est pas pensable, sauf exception prophétique, soumise au seul jugement de Dieu, qu'un individu puisse avoir raison contre un concile vraiment œcuménique. Ainsi, tant que l'Eglise universelle ne s'est pas réunie en un concile vraiment œcuménique pour expliciter, approfondir ou compléter les affirmations des premiers conciles, on ne voit pas comment il serait possible à une Eglise particulière, *a fortiori* à un théologien privé, de mettre en question ces dogmes fondamentaux, trinitaires et christologiques, proclamés avec toute l'autorité de l'Eglise une et universelle. On peut se demander ici pourquoi, dans l'ensemble, les confessions de foi de la Réforme s'arrêtent aux cinq premiers siècles et au concile de Chalcédoine ; il y a peut-être là une inconséquence, puisque l'orthodoxie reconnaît l'autorité des sept premiers conciles vraiment œcuméniques. C'est peut-être simplement que les quatre premiers conciles œcuméniques sont des conciles majeurs, en tant qu'ils ont suffisamment affermi les bases de la foi biblique trinitaire et christologique. D'ailleurs ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ce point particulier.

Ce qui nous importe, c'est que les Eglises historiques, jusqu'au XVIe et au XVIIe siècle, ont admis l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques, comme interprétation authentique de l'Ecriture. Certes, selon les Eglises, cette autorité a été plus ou moins fortement soulignée, à côté de l'Ecriture ou subordonnée à l'Ecriture, mais ce qui est important c'est qu'elle a été reconnue par tous. C'est donc faillir à une longue tradition ininterrompue de l'Eglise que de mettre en question ces quatre premiers conciles et leurs affirmations. Seul un nouveau concile vraiment œcuménique pourrait avoir l'autorité d'une explicitation de ces affirmations.

Comme le concile vraiment œcuménique sera la réunion de toutes les Eglises, jusque là, il faut que les chrétiens s'efforcent de retrouver la foi conciliaire commune de l'Eglise anciennne. Il y a là une seconde et nécessaire étape dans l'unité visible de la foi, que nous avons déjà notée comme acquise en quelques points fondamentaux. Certains penseront qu'il s'agit d'un fâcheux retour au passé ou d'archéologisme. Nous ne devons pas avoir le goût des vieilles choses, mais vouloir progresser sagement dans le chemin qui nous semble tracé, du moins dans les premières étapes. Il y a peut-être ici à consentir à des sacrifices intellectuels. L'unité de l'Eglise ne s'épanouira que sur nos sacrifices personnels et communs. Cet effort pour retrouver la fidélité à la foi conciliaire n'exclut pas la liberté de la recherche théologique, historique et critique. Mais, au lieu de considérer que toute l'histoire de l'Eglise est comme livrée à notre investigation théologique, pour que nous la jugions librement, à la lumière de nos critères modernes, une saine ecclésiologie nous contraint de reconnaître qu'à certains moments privilégiés que sont les conciles œcuméniques, il a paru bon au Saint-Esprit et à l'Eglise d'interpréter l'Ecriture sainte dans des dogmes universellement reconnus comme fidèles au donné révélé, parce que toute l'Eglise était présente pour chercher la vérité dans l'unité. Cette primauté de la « lecture œcuménique » de l'Ecriture sur l'interprétation confessionnelle particulière ou individuelle est un principe nécessaire à tout vrai travail œcuménique. Et puisque la tradition de l'Eglise nous donne des exemples et des résultats de cette « lecture œcuménique », une des premières étapes dans la recherche de l'unité visible à retrouver est de nous conformer humblement à ces points acquis que sont les dogmes des quatre premiers conciles. Si au contraire ceux-ci sont remis constamment en question, comment pourrons-nous jamais nous entendre en un nouveau concile œcuménique après les

divisions, puisque nous ne pouvons nous entendre en n'admettant pas l'autorité des premiers conciles, avant la division. Cet acte de foi nous est demandé jusqu'à plus ample informé, c'est-à-dire un nouveau concile œcuménique explicitant peut-être tel ou tel autre. Mais jusque là, nous n'avons rien qui approche mieux la vérité contenue dans l'Ecriture sainte et crue par toute l'Eglise que les dogmes trinitaire et christologique des premiers conciles. Plutôt qu'une attitude critique à l'égard d'une pensée qui semble à certains avoir hellénisé le donné révélé, il nous faut une soumission reconnaissante à l'Esprit saint qui a conduit l'Eglise dans la vérité, et qui la conduira encore, si elle recherche l'unité et l'unanimité.

La redécouverte vivante de cette unité de la foi conciliaire par toutes les Eglises est commandée aussi par l'urgence de la mission dans le monde et par le souci pastoral des fidèles. Devant les exigences de la mission universelle de l'Eglise et devant son urgence, il est capital que les chrétiens se retrouvent sur la foi fondamentale qu'ils ont autrefois proclamée en commun, et que toutes les traditions historiques jusqu'au XVIIe siècle ont formellement admise. Comment les chrétiens pourraient-ils espérer quelque efficacité de leur témoignage dans le monde, s'ils refusent même de retrouver une expression de la foi qui leur a été commune pendant des siècles. Ils perdent leur temps à remettre en question telle ou telle expression des credos communs, tandis que le monde attend une parole claire et simple qui le délivrera de ses ténèbres et lui redonnera l'espérance. L'urgence pour l'Eglise de la présence au monde et de la mission devrait interdire impérativement à tout chrétien de remettre en question la foi conciliaire commune des cinq premiers siècles. Les chrétiens ne peuvent pas perpétuellement se regarder vivre et respirer, alors que des millions d'hommes souffrent, ont faim de pain matériel et spirituel. Il y a une « orthodoxie » non statique mais vivante, qui naît de l'exigence et de l'urgence de la mission : pour mieux transmettre la Parole de vie, l'Eglise a besoin de dogmes simples et clairs ; pour la transmettre efficacement, elle a besoin d'unité, l'unité de la foi conciliaire.



L'Eglise, dans sa fonction pastorale auprès des fidèles, a également besoin de retrouver la foi vivante des premiers conciles œcuméniques. L'Eglise ne peut se permettre de laisser les fidèles flotter à tout vent de doctrines ; elle a une responsabilité doctrinale qui consiste à apprendre aux fidèles à garder tout ce que le Christ a enseigné. Et ce

dépôt qu'il faut garder, qui se trouve contenu dans l'Ecriture sainte, a été résumé dans les deux grands credos et explicité dans les conciles œcuméniques. L'Eglise, soucieuse de garder au cœur des fidèles la foi apostolique, et de les édifier dans l'unité avec tous leurs frères chrétiens dans le monde, se soumettra tout naturellement à la règle de foi posée par les premiers conciles œcuméniques. En cela, elle fera une œuvre catéchétique efficace et une œuvre œcuménique durable. Elle accomplira simultanément son ministère pastoral et son ministère œcuménique. L'Eglise ferait une œuvre bien fragile et n'aurait pas un vrai souci pastoral, si elle laissait les fidèles à la liberté de leurs idées religieuses, de leurs interprétations de l'Ecriture, de leurs impressions individuelles, ou si elle ne les protégeait pas contre les dangers d'une recherche théologique plus soucieuse de « nouveautés scientifiques » que d'insertion dans la tradition de l'Eglise et de ministère pastoral auprès des « pauvres de l'Evangile ». Si la recherche théologique est nécessaire pour revivifier constamment la foi de l'Eglise, si les théologiens doivent jouir d'une certaine liberté scientifique, ils ne peuvent espérer découvrir la vérité sans le Saint-Esprit ; et le Saint-Esprit travaille au cœur de l'Eglise et pour l'édification des fidèles dans l'unité et la charité. Il y a une conception purement « scientifique » de la théologie qui, du point de vue de l'Evangile, est « pseudo-scientifique ». En effet, la vérité chrétienne n'est pas au terme d'une investigation historique et exégétique, si approfondie et honnête soit-elle. Cette investigation nécessaire pour connaître le milieu humain, les circonstances historiques et les genres littéraires qui ont porté la Révélation dans ce monde, doit, pour que l'effort théologique soit vraiment scientifique, selon la science de Dieu, se situer toujours à nouveau dans la communion de l'Eglise. La vérité scientifique en théologie est au terme de l'exégèse scientifique contrôlée par la règle de foi posée par l'Eglise dans les conciles œcuméniques, car l'interprétation de l'Ecriture la plus proche de la vérité est celle qui s'accomplit par toute l'Eglise, dans la communion œcuménique avec ses premiers lecteurs que furent les Pères. C'est là la vérité scientifique sûre à laquelle tend l'effort théologique de l'Eglise. Sans cette continuité œcuménique assurée par le Saint-Esprit dans l'Eglise réunie en concile, la théologie, même au terme d'une exégèse scientifique sérieuse des textes bibliques, ne peut être certaine d'avoir atteint une vérité scientifique. On pourrait dire en raccourci que *la science théologique consiste en exégèse et en soumission à la foi des conciles.*

Il y a donc un « magistère » de l'Eglise en matière de foi, qui n'est pas simplement une garantie facile d'unité intellectuelle précaire, mais l'expression même du ministère pastoral, qui veut garder le bon dépôt, afin que les plus faibles du peuple de Dieu soient affermis par la vérité qui est en Jésus-Christ, édifiée dans l'unité œcuménique par le Saint-Esprit.

Une nouvelle méditation des quatre premiers conciles œcuméniques s'impose donc aux Eglises qui cherchent à développer leur unité visible. Elles ont dans ces dogmes trinitaire et christologique une expression de leur foi biblique commune. Cette règle de foi peut permettre à leur effort théologique de s'orienter plus sûrement vers la vérité plénière. Comme les anciens Pères des conciles œcuméniques, les Eglises d'aujourd'hui peuvent demander au Saint-Esprit de les situer dans la continuité avec la pensée et les définitions de ces premiers conciles, en sorte que le jour où un concile vraiment œcuménique pourra se réunir, elles aient une base de départ solide et sûre, dans l'interprétation commune de l'Ecriture, dans les dogmes fondamentaux, dans les vérités essentielles qui concernent la Trinité et le Christ.



Il ne faut pas sous-estimer le rôle du renouveau biblique dans tout le travail œcuménique de ces dernières années. Il est certain qu'après la conférence de Lund, le travail théologique œcuménique a fait de grands progrès parce que des représentants de diverses confessions ont accepté de retrourner à l'Ecriture avec des esprits aussi libres que possible afin d'y trouver la vérité.

Cependant, nous nous heurtons aujourd'hui à des difficultés sans solution si nous ne découvrons pas une nouvelle discipline de lecture de l'Ecriture. En effet, lorsque des chrétiens de confessions séparées abordent ensemble la Bible, il se pose inévitablement pour chacun d'eux des questions d'interprétation, la question herméneutique.

Les uns considéreront que la Bible, le Nouveau Testament, doit être compris à partir d'un message central, d'un *kerygma*. Pour eux, le Nouveau Testament ne nous lie que dans la mesure où il nous révèle le Seigneur, où il est compris à la lumière de ce qui est nécessaire pour notre salut. Ces chrétiens-là auront tendance à faire une distinction entre l'essentiel durable et normatif et le secondaire temporaire. Par

exemple : tout ce qui concerne l'incarnation, la rédemption, sera pour eux capital, de même que tout ce qui concerne la justification par la foi, la sanctification ; mais les données se rapportant à l'ordre dans l'Eglise, au ministère, leur apparaîtront comme temporaires et non normatives pour l'Eglise, aujourd'hui.

Une seconde catégorie de chrétiens comprendra le Nouveau Testament à partir de l'apostolat, conçu comme le prolongement de l'humanité du Christ et de son autorité. Pour ces chrétiens, les actes apostoliques sont normatifs et pas seulement les paroles du Christ et ce qui concerne sa personne, son œuvre et le salut. Pour eux, l'ordre de l'Eglise tel qu'il nous est révélé par quelques indications dans les Actes des Apôtres, dans les Epîtres, appartient à ce qui est normatif dans le Nouveau Testament. Certes, ces chrétiens feront une distinction entre des éléments uniques dus à l'histoire du salut, et des éléments permanents, valables pour l'Eglise à travers l'histoire. C'est ainsi qu'ils rapporteront certains phénomènes miraculeux au temps de la révélation, pendant la vie des apôtres, mais ils ne considéreront pas ces actes extraordinaires comme devant se reproduire dans l'Eglise, aujourd'hui.

Une troisième catégorie prendra la Bible tout entière sur le même plan, ou en tout cas le Nouveau Testament, et considérera que non seulement ce qui concerne le Christ et le salut, les indications apostoliques sur l'ordre de l'Eglise, mais encore tous les phénomènes extraordinaires, miraculeux, contenus dans le Nouveau Testament, sont normatifs et nécessaires pour l'Eglise de tous les temps.

Ainsi, devant l'Ecriture même, nous sommes divisés dans notre manière de l'interpréter. Il nous est donc nécessaire, pour marcher vers l'unité, de pratiquer cette lecture universelle dont nous avons déjà parlé et d'en trouver quelques jalons dans les premiers siècles de l'Eglise. En fait, les dogmes trinitaire et christologique des quatre premiers conciles œcuméniques dirigent bien notre compréhension de l'Ecriture ; ils commandent notre théologie biblique. Depuis la conférence de *Faith and Order* à Lund, on est convenu généralement, dans les commissions théologiques, d'aller ensemble à l'Ecriture avec cette interprétation trinitaire et christologique donnée dans les premiers siècles de l'Eglise. On a donc reconnu que notre lecture de l'Ecriture devait être guidée par des structures théologiques fidèles à l'Ecriture, mais élaborées au cours des premiers siècles de l'Eglise et définies dans

les conciles œcuméniques. Pourquoi serions-nous dirigés seulement par ces indications théologiques, trinitaires et christologiques ? Pourquoi la structure de l'Eglise telle que les premiers siècles l'ont connue ne serait-elle pas également une indication pour comprendre l'Eglise telle qu'elle nous est révélée dans le Nouveau Testament ? Pourquoi le ministère épiscopal tel que l'Eglise ancienne l'a vu se développer ne serait-il pas une interprétation authentique des Epîtres pastorales ? Enfin, si nous admettons ces indications christologiques et ecclésiologiques, n'y a-t-il pas aussi dans la pratique liturgique de l'Eglise ancienne des directives qui peuvent être utiles, voire nécessaires à l'Eglise d'aujourd'hui pour comprendre la vérité contenue dans l'Ecriture sainte ? La manière dont un Hippolyte ou plus tard un Ambroise comprendront le mystère liturgique, n'a-t-il rien à nous apprendre quant à la conception des sacrements et des ministères ?



En effet, les Pères de l'Eglise des premiers siècles ont été les premiers lecteurs des Evangiles et des Epîtres. Ne nous sont-ils pas nécessaires pour découvrir cette lecture œcuménique de l'Ecriture, pour comprendre ce que l'Ecriture a à nous enseigner non seulement concernant les dogmes trinitaire et christologique, mais aussi l'ecclésiologie et la liturgie ? Il n'est plus possible aujourd'hui de faire une distinction radicale entre le premier siècle et les siècles qui ont suivi ; il n'y a pas discontinuité entre le siècle des Apôtres et le deuxième siècle de l'Eglise. En effet, des hommes se sont succédés. Si nous prenons par exemple Irénée de Lyon, nous le voyons en continuité avec Polycarpe de Smyrne, lui-même ayant connu saint Jean. Environ quarante ans après l'organisation de l'Eglise dans la région d'Ephèse par saint Paul et Timothée, saint Jean y exerce son autorité apostolique, tandis que saint Ignace va commencer son ministère épiscopal à Antioche. Tout cela sans la moindre discontinuité apparente. C'est ainsi que la structure de l'Eglise telle qu'elle apparaît dans la seconde moitié du second siècle ne peut plus être pour nous en contradiction formelle avec la structure de cette même Eglise dans le Nouveau Testament. Il faut bien se rendre compte de cette continuité concrète de l'Eglise ancienne pour éviter de postuler une rupture entre le temps du Nouveau Testament et le temps de l'Eglise. Il n'y a pas un âge d'or de l'Eglise, puis des âges successifs d'infidélités. Certes, la révélation contenue dans le Nouveau Testament a une place tout à fait à part, mais elle ne peut être vraiment comprise que si elle est située dans cette continuité avec l'Eglise ancienne qui, la première, a prêché l'Evangile.

Pour faire la lecture œcuménique du Nouveau Testament dont nous avons déjà parlé, nous devons tenir compte des premiers siècles de l'Eglise et entendre ce qu'ils ont à nous apprendre concernant la discipline dogmatique trinitaire et christologique, mais aussi la discipline ecclésiologique décrivant la structure et l'organisation de l'Eglise, les différents ministères, et enfin la discipline liturgique qui nous révèle comment l'Eglise a prié dans la fidélité à l'Ecriture. Ces premiers siècles de l'Eglise, ces quatre premiers conciles au moins, doivent nous apparaître dans une continuité fidèle avec le Nouveau Testament. Ainsi, nous prendrons simplement la position de tous les chrétiens, au moins jusqu'au XVII[e] siècle.

Cette attitude n'a rien à voir avec une espèce d'archéologisme, ce n'est pas par goût des vieilles choses que nous allons revenir à l'Eglise ancienne pour essayer de comprendre comment elle a lu le Nouveau Testament, comment elle l'a prêché, comment elle l'a vécu. Si nous revenons à l'Eglise ancienne, c'est parce qu'il y a aujourd'hui cette exigence d'unité pour l'Eglise ; c'est aussi parce que le monde nous oblige à considérer l'urgence de notre unité ; et comment pourrions-nous découvrir cette unité si nous ne retournons pas à sa source qui est dans le Christ, révélée par le Nouveau Testament et vécue dans l'Eglise des premiers siècles en conformité avec le Nouveau Testament ?

2) *L'unité du ministère.*

Le problème du ministère est un des plus délicats dans la recherche de l'unité visible. En effet, pour les Eglises de type « catholique », la validité des sacrements dépend de la manière dont le ministère a été ordonné, du ministre de l'ordination. Il est donc évident que l'accomplissement de l'unité visible dans l'intercommunion sacramentelle pose tôt ou tard le problème du ministère.

Il ne s'agit pas ici du problème du gouvernement de l'Eglise. La forme du gouvernement de l'Eglise dépend de facteurs ecclésiologiques et théologiques, mais la manière dont ce gouvernement se réalise dans un temps ou dans un lieu donnés est très tributaire de facteurs non-théologiques. C'est ainsi que l'on peut dire que tout gouvernement d'Eglise doit comporter une forme qui manifeste le fait que c'est le

Christ, comme Tête, qui d'en-haut gouverne son Corps, que c'est le Saint-Esprit qui anime la structure de l'Eglise et donne les divers ministères. Mais il y a certes plusieurs manières de manifester cette direction du Christ et de l'Esprit, d'en-haut. Ces diverses manières dépendent des temps et des lieux, de facteurs non-théologiques. L'Eglise doit être large en ce domaine et admettre la diversité. L'essentiel est que dans ces formes diverses le Christ soit vraiment reconnu comme le Chef qui gouverne d'en-haut, l'Esprit, comme le Vivificateur qui agit à travers tout le Corps, tout le Peuple de Dieu. Pour forger un mot très barbare, on pourrait dire que le système de gouvernement de l'Eglise, quelles que soient les nuances qui lui sont données, est une « christocratie démopneumatique » ; le Christ a le pouvoir, qu'il exerce d'en-haut, à travers des ministres, mais ce pouvoir s'associe nécessairement le peuple de Dieu tout entier, animé par l'Esprit qui vit et s'exprime en lui.

Le problème ici n'est donc pas tant celui du gouvernement de l'Eglise que celui du ministère dans l'Eglise, comme signe visible de l'œuvre du Christ et comme signe visible de l'unité.



Il ne s'agit pas non plus de savoir qui a raison : les Eglises « catholiques » qui reconnaissent un sacerdoce séparé ou les Eglises « évangéliques » qui reconnaissent un sacerdoce universel. Cette opposition est par trop simpliste et réserve souvent des surprises : telle Eglise « catholique » fait une grande place au laïcat, tandis que telle autre « évangélique » ne sait pas employer les fidèles et concentre tous les ministères sur le pasteur.

Il est certain d'autre part que la théologie du ministère a beaucoup évolué dans les diverses traditions. Ainsi, dans les Eglises « catholiques », la notion d'un « sacerdoce séparé » s'estompe pour faire place à la conception d'un « ministère du sacerdoce du Christ », parallèlement au développement d'une théologie de la messe comme « sacrement du sacrifice », et non plus comme « sacrifice séparé ». Tout est beaucoup mieux centré sur l'unicité du sacerdoce et du sacrifice du Christ, « sacramentellement » présent et vivant dans le sacerdoce de l'Eglise, dans la prédication de la Parole de Dieu et dans le sacrifice eucharistique.

De même, dans les Eglises « évangéliques », le retour aux sources de la Réforme approfondit la notion du ministère, la conception biblique d'un sacerdoce royal de toute l'Eglise organisé en ministères divers.

Malgré des différences certaines entre les Eglises, les divergences décisives et durables ne se trouvent pas tellement dans la conception même du ministère en rapport avec le laïcat. On ne peut pas dire qu'il y a des Eglises cléricales et des Eglises laïques. Cette opposition est fausse.

Il faut chercher la divergence décisive et durable entre les Eglises, en ce qui concerne le ministère, dans l'acceptation ou le refus du ministère épiscopal, compris non seulement comme une présidence, mais comme le ministère de l'unité.

Ce qui constitue proprement le caractère du ministère épiscopal, c'est d'être ordonné à l'unité de l'Eglise locale et à l'unité de l'Eglise locale avec l'Eglise universelle. L'Eglise a évolué et peut encore évoluer en ce qui concerne les privilèges réservés à l'évêque, comme d'être le ministre ordinaire de certains actes ecclésiastiques : aujourd'hui, l'Eglise romaine elle-même admet que la confirmation puisse être administrée par des prêtres, dans certains cas. Si, dans les Eglises « catholiques », les ministres sont « validement » ordonnés par les évêques ,ce n'est pas en vertu d'un « fluide mystique » particulier qui leur serait conféré à leur consécration, mais c'est bien en tant qu'ils représentent l'unité de l'Eglise.

Le ministère épiscopal, quel que soit le nom qu'on lui donne, est-il nécessaire à la vie de l'Eglise en plénitude ? C'est la réponse à cette question qui divise les Eglises sur le problème du ministère. Et c'est pourquoi il est capital, pour progresser dans l'unité visible de l'Eglise, d'aborder franchement cette question et de lui chercher une réponse commune. Mais, pour préparer le terrain, il est important de définir exactement ce qu'est le ministère épiscopal et en quoi il est nécessaire. Il ne faut pas, en effet, que les chrétiens « catholiques » chargent trop ce ministère de toutes sortes de significations et privilèges accessoires, dus à l'histoire plus qu'à l'ecclésiologie proprement dite.

En lisant les Actes et les Epîtres, il apparaît très clairement que l'unité de l'Eglise locale, et de celle-ci avec les autres Eglises dans le monde, n'est pas seulement une grâce dont il faut se réjouir quand elle est donnée, mais une obéissance qu'il faut entretenir par la prière. « Pour que le monde croie », il faut que toutes les Eglises donnent un signe visible évident de leur unité. Mission et unité sont étroitement liées. D'autre part, la connaissance de la vérité tout entière est conditionnée par l'unité. Sans cette charité qu'entretient l'unité visible, la lumière n'est pas donnée pour comprendre toute la vérité. Les chrétiens, en se divisant, emportent en diverses directions des morceaux de la vérité qu'ils hypertrophient par la polémique. Et c'est alors que de conceptions complémentaires on fait des positions contradictoires et irréductibles.

Les apôtres ont travaillé sans cesse à garder les Eglises locales en communion les unes avec les autres dans la charité, en vue d'une plénitude dans la connaissance de la vérité, afin que la mission soit efficace. Unité, charité, vérité, mission se conditionnent dans l'Eglise et il appartient au ministère apostolique de faire jouer harmonieusement ce conditionnement.

Nous voyons dans les Epîtres pastorales combien l'apôtre est préoccupé de ce que le « dépôt » soit « gardé ». Il est nécessaire, pour que l'Eglise continue, que le ministère apostolique, dans sa fonction de gardien du dépôt, se continue en quelque manière. Certes les Apôtres sont uniques dans l'histoire de l'Eglise, mais nous voyons saint Paul désirer qu'un ministère de l'unité, gardien du bon dépôt, se poursuive, afin que l'Eglise reste dans la vérité et la charité en vue de sa mission. Le ministère de Timothée, celui de Tite, apparaissent comme quelque chose de nouveau dans l'Eglise primitive, et pourtant impliqué dans le ministère apostolique : ils sont chargés, comme les apôtres, de veiller à l'unité visible de l'Eglise locale et à l'unité de celle-ci avec les autres Eglises par la « garde du dépôt » originel.

Ce ministère, que nous appelons dès maintenant « épiscopal », pour la commodité, mais sans charger le mot de tout le poids de l'histoire, n'est pas d'abord un ministère de l'autorité, un ministère doctrinal ou un ministère sacramentel. L'« évêque » n'a pas comme première tâche le commandement ou même le gouvernement, tel un

général ou un chef d'Etat. Il peut partager avec d'autres, dans un conseil, le commandement et le gouvernement. Il n'a pas non plus comme devoir essentiel de préciser la doctrine et de la défendre ; cette tâche peut être commise à d'autres, docteurs de l'Eglise et théologiens. Il n'est pas non plus le détenteur nécessaire de certains sacrements privilégiés. C'est l'intention de l'Eglise, dans la fidélité biblique, qui joue ici pour attribuer à l'évêque l'ordination ou la confirmation par exemple, parce que ces actes ecclésiastiques sont en relation directe avec l'unité du corps ecclésial.

Le « ministère épiscopal », compris dans le prolongement de l'intention apostolique, est essentiellement le ministère pastoral de la Parole et des Sacrements ordonné à l'unité, en vue de la charité, pour une plus grande plénitude dans la vérité, afin que la mission devienne pleinement efficace. L'évêque est le ministre de l'unité dans l'Eglise locale, et de l'unité œcuménique de l'Eglise locale ; il manifeste la présence de l'Eglise universelle dans l'Eglise locale et la présence de l'Eglise locale dans l'Eglise universelle, œcuménique et conciliaire. C'est là sa fonction essentielle. Pour l'exercer, il doit parfois agir avec autorité reconnue, il doit « garder le dépôt », il doit « ordonner » les ministères ; mais ces actes, qui manifestent son ministère essentiel de l'unité, ne lui appartiennent pas nécessairement en propre, il peut les accomplir collégialement avec d'autres ministres, il peut en donner délégation à d'autres. Le ministère apostolique de l'unité lui est confié personnellement. Certes, tel théologien, par exemple, peut par sa pensée, ou tel saint par son rayonnement, susciter l'unité de l'Eglise locale, mais, si cette unité n'est pas intégrée à l'unité œcuménique, elle peut devenir sectaire. Il appartient à l'évêque de mettre l'unité de l'Eglise locale en accord avec l'unité de l'Eglise universelle.

Il est certain que la solution œcuménique est dans l'union harmonieuse des deux formes épiscopale et synodale. Le conseil de l'évêque devrait être le plus large possible et prendre la forme annuelle d'un synode, où pasteurs et laïcs seraient délégués (un pasteur et un laïc par paroisse, par exemple). L'évêque prendrait l'avis du synode pour toute question importante. Pour les questions de moindre importance, l'évêque agirait entouré d'un conseil synodal permanent. Enfin, pour toutes les questions de détails, il déciderait seul sous sa propre responsabilité, quitte à devoir rendre compte devant le synode. Mais en tout

état de cause, dans une Eglise épiscopale-synodale, la responsabilité dernière, en ce qui concerne l'unité de l'Eglise locale et son unité avec l'Eglise universelle, reste à l'évêque qui devra rendre compte devant un concile œcuménique et devant son Seigneur.

La recherche de l'unité visible de l'Eglise implique un très sérieux examen du ministère épiscopal par les « catholiques », pour qu'ils le dépouillent de tout son poids de monarchisme non-théologique et pour qu'ils l'enrichissent de tout un contexte synodal ; et par les « évangéliques », pour qu'ils dépouillent leurs structures synodales de tout leur poids de démocratisme et les fécondent par l'acceptation d'un ministère profondément spirituel de l'unité.

Le rôle œcuménique du ministère épiscopal est aussi important que son rôle local. L'évêque a pour ministère de relier constamment son Eglise à l'Eglise universelle, par ses contacts extérieurs et par son souci d'informer et de former l'Eglise locale dans le sens œcuménique. Les évêques de confessions actuellement séparées peuvent accomplir déjà cette mission. Certains organismes œcuméniques d'Eglises synodales le peuvent également. Mais il est évident que ce ministère de l'unité est stimulé et amplifié par l'existence du Conseil œcuménique, qui joue le rôle provisoire d'une organisation para-conciliaire. Il met en relation les autorités des Eglises locales, il les stimule dans la recherche de l'unité visible.



Si les Eglises « catholiques » peuvent prétendre posséder une plénitude épiscopale de droit, il ne fait pas de doute que le Conseil œcuménique prépare la restauration d'une plénitude épiscopale de fait, c'est-à-dire d'un ministère œcuménique dans chaque Eglise, quel que soit le nom et la forme qu'on lui donne. On peut dire en effet qu'un évêque « catholique » a ce ministère de l'unité œcuménique dans son Eglise, mais si cette Eglise et lui-même n'ont pas le souci ou la possibilité d'entrer en relation vivante avec les autres Eglises, ce ministère ne s'accomplit pas pleinement. Au contraire, grâce au Conseil œcuménique, les divers ministères de l'unité, les évêques, sont mis de fait en relation et voient s'enrichir et s'accomplir plus pleinement leur fonction, en attendant qu'un jour la pleine inter-communion des Eglises locales rende possible un vrai concile œcuménique.

Le ministère épiscopal de l'unité exclut une centralisation exagérée de l'Eglise universelle. Certes, dans une Eglise œcuménique conciliaire, il faudra des organes centraux permanents qui assurent la continuité des travaux du concile et des relations entre les Eglises. Mais les évêques doivent jouir d'une grande liberté dans leur Eglise locale, liberté dont la seule limite est la communion visible avec les autres Eglises locales. Il ne s'agit pas pour eux de recevoir des ordres extérieurs pour leur Eglise, mais de se conformer à l'unité conciliaire, grâce à des contacts et des rencontres au plan national ou universel.

Il semble bien que l'Eglise des premiers siècles ait réalisé de façon très vivante ce lien œcuménique des évêques locaux, très libres dans leurs diverses Eglises. Quelquefois même une tension a pu se manifester, comme entre Cyprien, évêque de Carthage, et Etienne, évêque de Rome, sur la question du rebaptême des hérétiques. Cyprien reconnaissait la primauté de l'évêque de Rome, ce qui ne l'empêcha point de lui résister. Cela montre quelle liberté possédaient les évêques locaux, mais quel souci ils avaient de leur relation œcuménique.

Cette relation œcuménique implique évidemment la réunion d'un concile, lorsque le besoin de resserrer l'unité se fait sentir. Elle implique donc également une autorité conciliaire. Ce que les ministres locaux de l'unité, ou les évêques, accompagnés de deux ou trois délégués, théologiens et laïcs, décident en concile œcuménique, prime évidemment toute décision locale contraire. La vérité est plus claire dans l'unité conciliaire que dans l'unité locale. Il est juste que des organes conciliaires permanents veillent à susciter et à entretenir l'unité et les relations fraternelles des Eglises locales entre elles. Provisoirement, le Conseil œcuménique accomplit une part de cette tâche, en fait, sinon en droit.

Il ne nous appartient pas ici de considérer le bien fondé d'un primat du concile, qui pourrait trancher, comme arbitre en cas de crise grave, pour éviter le schisme. Il faut seulement noter un point. L'Eglise occidentale a très vite reconnu à l'Eglise de Rome et à son évêque une primauté de fait et de droit. La difficulté des relations entre les Eglises rendait nécessaire l'existence d'une Eglise-type, modèle d'unité, à laquelle les autres Eglises puissent regarder pour se maintenir en communion les unes avec les autres. Les raisons théologiques de la

état de cause, dans une Eglise épiscopale-synodale, la responsabilité dernière, en ce qui concerne l'unité de l'Eglise locale et son unité avec l'Eglise universelle, reste à l'évêque qui devra rendre compte devant un concile œcuménique et devant son Seigneur.

La recherche de l'unité visible de l'Eglise implique un très sérieux examen du ministère épiscopal par les « catholiques », pour qu'ils le dépouillent de tout son poids de monarchisme non-théologique et pour qu'ils l'enrichissent de tout un contexte synodal ; et par les « évangéliques », pour qu'ils dépouillent leurs structures synodales de tout leur poids de démocratisme et les fécondent par l'acceptation d'un ministère profondément spirituel de l'unité.

Le rôle œcuménique du ministère épiscopal est aussi important que son rôle local. L'évêque a pour ministère de relier constamment son Eglise à l'Eglise universelle, par ses contacts extérieurs et par son souci d'informer et de former l'Eglise locale dans le sens œcuménique. Les évêques de confessions actuellement séparées peuvent accomplir déjà cette mission. Certains organismes œcuméniques d'Eglises synodales le peuvent également. Mais il est évident que ce ministère de l'unité est stimulé et amplifié par l'existence du Conseil œcuménique, qui joue le rôle provisoire d'une organisation para-conciliaire. Il met en relation les autorités des Eglises locales, il les stimule dans la recherche de l'unité visible.



Si les Eglises « catholiques » peuvent prétendre posséder une plénitude épiscopale de droit, il ne fait pas de doute que le Conseil œcuménique prépare la restauration d'une plénitude épiscopale de fait, c'est-à-dire d'un ministère œcuménique dans chaque Eglise, quel que soit le nom et la forme qu'on lui donne. On peut dire en effet qu'un évêque « catholique » a ce ministère de l'unité œcuménique dans son Eglise, mais si cette Eglise et lui-même n'ont pas le souci ou la possibilité d'entrer en relation vivante avec les autres Eglises, ce ministère ne s'accomplit pas pleinement. Au contraire, grâce au Conseil œcuménique, les divers ministères de l'unité, les évêques, sont mis de fait en relation et voient s'enrichir et s'accomplir plus pleinement leur fonction, en attendant qu'un jour la pleine inter-communion des Eglises locales rende possible un vrai concile œcuménique.

Le ministère épiscopal de l'unité exclut une centralisation exagérée de l'Eglise universelle. Certes, dans une Eglise œcuménique conciliaire, il faudra des organes centraux permanents qui assurent la continuité des travaux du concile et des relations entre les Eglises. Mais les évêques doivent jouir d'une grande liberté dans leur Eglise locale, liberté dont la seule limite est la communion visible avec les autres Eglises locales. Il ne s'agit pas pour eux de recevoir des ordres extérieurs pour leur Eglise, mais de se conformer à l'unité conciliaire, grâce à des contacts et des rencontres au plan national ou universel.

Il semble bien que l'Eglise des premiers siècles ait réalisé de façon très vivante ce lien œcuménique des évêques locaux, très libres dans leurs diverses Eglises. Quelquefois même une tension a pu se manifester, comme entre Cyprien, évêque de Carthage, et Etienne, évêque de Rome, sur la question du rebaptême des hérétiques. Cyprien reconnaissait la primauté de l'évêque de Rome, ce qui ne l'empêcha point de lui résister. Cela montre quelle liberté possédaient les évêques locaux, mais quel souci ils avaient de leur relation œcuménique.

Cette relation œcuménique implique évidemment la réunion d'un concile, lorsque le besoin de resserrer l'unité se fait sentir. Elle implique donc également une autorité conciliaire. Ce que les ministres locaux de l'unité, ou les évêques, accompagnés de deux ou trois délégués, théologiens et laïcs, décident en concile œcuménique, prime évidemment toute décision locale contraire. La vérité est plus claire dans l'unité conciliaire que dans l'unité locale. Il est juste que des organes conciliaires permanents veillent à susciter et à entretenir l'unité et les relations fraternelles des Eglises locales entre elles. Provisoirement, le Conseil œcuménique accomplit une part de cette tâche, en fait, sinon en droit.

Il ne nous appartient pas ici de considérer le bien fondé d'un primat du concile, qui pourrait trancher, comme arbitre en cas de crise grave, pour éviter le schisme. Il faut seulement noter un point. L'Eglise occidentale a très vite reconnu à l'Eglise de Rome et à son évêque une primauté de fait et de droit. La difficulté des relations entre les Eglises rendait nécessaire l'existence d'une Eglise-type, modèle d'unité, à laquelle les autres Eglises puissent regarder pour se maintenir en communion les unes avec les autres. Les raisons théologiques de la

primauté de Pierre sur les autres apôtres ont joué un grand rôle, mais il est certain que la nécessité de l'unité des Eglises locales et d'une Eglise-type, à laquelle elles puissent se conformer pour éviter le schisme et l'hérisie, a joué un rôle également très important. Dans l'Eglise ancienne, on ne peut donc pas parler d'une primauté du pape, souverain pontife de l'Eglise universelle, mais d'une primauté de l'Eglise de Rome et de son évêque. C'est l'Eglise locale de Rome, c'est l'évêque de Rome, qui sont proposés au regard des autres Eglises locales et des autres évêques, pour qu'ils reconnaissent un type d'Eglise et un type d'évêque, un type d'unité ecclésiale, qui les inspirent, les stimulent et les réunissent dans la vision d'un même modèle. Dans l'Eglise ancienne nous ne trouvons pas d'aspiration à une administration papale, monarchique et centralisatrice, mais l'exigence que Rome soit vraiment l'Eglise-type et que l'évêque de Rome soit vraiment l'évêque-modèle. Cela explique peut-être certaines tensions et duretés à l'égard de l'évêque de Rome, comme dans le cas de Cyprien. Il ne s'agit pas chez celui-ci de mettre en doute la primauté de Pierre et du pape, mais il s'agit d'une grande exigence, trop grande peut-être, que l'évêque et l'Eglise de Rome aient la solution à son difficile problème, et qu'ils aient la même que lui.

Mais pour que Rome eût ainsi la primauté, il lui fallait la vie ecclésiale en plénitude. Les Eglises locales primitives ont regardé à Rome non seulement parce qu'elles y voyaient l'Eglise du premier des apôtres, mais parce qu'elles y voyaient l'Eglise des martyrs, de Pierre, de Paul et de la multitude des autres, l'Eglise vivante et exemplaire, mère de missionnaires et de martyrs.

Elles trouvaient dans l'évêque de Rome un véritable évêque, soucieux de son troupeau, de son Eglise locale, et y exerçant la plénitude du ministère apostolique. Lorsque l'on voit renaître peu à peu cette conception de l'évêque de Rome, vrai pasteur de son Eglise locale, en la personne de Jean XXIII, qui, à partir de son ministère épiscopal local, cherche à comprendre les besoins de l'Eglise et du monde, et veut être l'évêque-type dans l'Eglise-type, on peut espérer de grandes évolutions dans l'Eglise catholique-romaine. Quand l'Eglise locale de Rome sera redevenue une Eglise vivante, en elle-même, et pour les autres, en tête du renouveau catholique, biblique, liturgique, profondément soucieuse de présence au monde, avec ses souffrances et ses aspirations, vraiment l'Eglise des pauvres et des

affamés de pain et de justice, l'Eglise des martyrs, alors on comprendra mieux peut-être ce qu'elle a été pour les autres Eglises locales, dans les premiers siècles.

Etant donné les facilités de communications et d'informations, le Conseil œcuménique a aujourd'hui la possibilité de rassembler au service des Eglises locales des expériences-types accomplies ici ou là dans le monde. C'est ainsi que l'Eglise de l'Inde du Sud peut offrir le modèle d'une Eglise hantée par le souci de l'unité en vue de la mission, et stimuler d'autres Eglises locales à rechercher leur fusion. Ainsi, le rôle de l'Eglise-locale-type peut être joué successivement par diverses Eglises où souffle l'Esprit saint, dont le spectacle nous est proposé dans les relations œcuméniques, grâce au Conseil œcuménique.

*
* *

La redécouverte du ministère de l'unité par les Eglises synodales et son approfondissement par les Eglises épiscopales seraient une étape importante vers l'acceptation mutuelle et l'échange possible des ministres entre Eglises locales, signe avant-dernier de l'unité plénière. Pour que cette acceptation mutuelle et cet échange possible deviennent effectifs, pour que l'unité du ministère s'accomplisse entre Eglises séparées, des exigences précises seraient encore à réaliser.

Il faut que les Eglises « catholiques » définissent et approfondissent leur position à l'égard du ministère non-ordonné par un évêque, dans les Eglises synodales. Quel est le sens de la vocation et du ministère d'un pasteur non-ordonné par un évêque ? Il faut aussi que les Eglises « évangéliques » étudient la possibilité d'intégrer à leur structure le ministère de l'unité, le ministère épiscopal qui, en tant que lien œcuménique avec les autres Eglises, pourrait être consacré par plusieurs évêques représentant diverses Eglises locales possédant déjà ce ministère. Cela ne devrait impliquer aucun renoncement aux valeurs acquises de part et d'autre, mais plutôt un épanouissement œcuménique en vue de la mission, comme nous pouvons aujourd'hui le constater dans l'Eglise de l'Inde du Sud. Qu'il y ait quelque « sacrifice théologique » à faire dans ce sens ne signifie pas renoncement, mais bien plutôt épanouissement.

Volontairement, nous ne parlons pas ici du problème de la succession apostolique. Il est certain que ce problème n'a pas encore été suffisamment étudié et que les Eglises « catholiques » doivent faire un très gros effort d'explication pour éclairer leur exigence. D'ailleurs, on peut se demander si la succession apostolique n'est pas une réalité qui ne peut être comprise que de l'intérieur, si elle n'est pas plus un fait ecclésial qu'une doctrine ecclésiologique. De toutes façons, il est prématuré de poser le problème avant que les Eglises « catholiques » et « évangéliques » aient vraiment appris à vivre ensemble de quelque manière, en s'empruntant mutuellement des formes de ministère qui ne peuvent que les enrichir : les Eglises « catholiques » en faisant une plus large place au synode et au laïcat dans les responsabilités ecclésiastiques, les Eglises « évangéliques » en faisant l'expérience du ministère de l'unité, de l'épiscopat, dans leurs structures ecclésiastiques.

3) *L'intercommunion.*



L'intercommunion sacramentelle sera le terme de l'unité visible. En effet, lorsque les Eglises pourront échanger leurs ministres et participer ensemble à la même eucharistie, les problèmes d'organisation, les différences liturgiques, les facteurs non-théologiques divers de différentiation ne pourront plus constituer une vraie division. L'unité visible universelle sera pleinement réalisée dans la diversité des traditions locales.

L'intercommunion eucharistique sera l'accomplissement du travail oecuménique et la réalisation de l'unité visible.

Certaines Eglises, « catholiques », sont très strictes en ce qui concerne l'admission à leur propre communion et à la participation à une autre communion. En cela, elles sont conséquentes avec leur conception ecclésiologique, et avec leur doctrine de l'initiation d'une part, de l'ordination dans la succession d'autre part. Seul un chrétien baptisé et instruit dans l'Eglise, confirmé même, peut habituellement recevoir la communion de cette Eglise. D'autre part, il ne peut recevoir la communion des mains d'un ministre non-ordonné dans la succession apostolique. Cette position stricte et logique est conséquente dans son intransigence, mais elle souligne presque exclusivement le

caractère ecclésial de la communion eucharistique, elle risque de ne la faire comprendre que comme un résultat de l'unité réalisée préalablement.

D'autres Eglises, « évangéliques », considèrent que la sainte cène est un acte du Christ dans son Eglise. Le Christ invite ceux qui lui appartiennent et qu'il est seul à connaître. Le Christ se donne à qui il veut. Le Christ rassemble lui-même son Eglise dans la sainte cène et soude là son unité. Cette conception qui entraîne une large invitation de tous les baptisés à la communion, une *open-communion*, souligne presque exclusivement l'initiative du Christ dans le sacrement, et risque de faire perdre le sens d'une saine discipline ecclésiale, qui ne peut admettre des communions « indignes » ; l'examen de la possibilité de communier est laissé à la conscience individuelle, sauf des cas extrêmes de pécheurs scandaleux où la discipline d'excommunication peut jouer.

Il y a dans ces deux positions une grande part de vérité , mais il est difficile de voir comment les concilier. Il faut approfondir peut-être, de part et d'autre, et le caractère significatif de l'unité, et la fonction motrice de l'unité, dans la communion eucharistique. Certes, le sacrement de l'unité par exellence ne peut mentir et recouvrir des divergences importantes, mais d'autre part, si le Christ est réellement présent et communiqué, n'y a-t-il pas dans la communion eucharistique un dynamisme oecuménique qui doit être utilisé?

La solution est peut-être dans l'acceptation de certaines circonstances d'intercommunion, dans le cadre de réunions oecuméniques, où l'on est assuré que chacun est au clair théologiquement, et interprétera cette intercommunion comme un acte de foi au Christ, qui par l'eucharistie aussi veut rassembler son Eglise dans l'unité, et non pas comme un geste d'indifférentisme.

L'eucharistie joue alors, dans le cadre du mouvement oecuménique, le rôle qu'elle joue dans une Eglise particulière où tous les chrétiens ne sont pas forcément d'accord en tout point, et pourtant sont rapprochés, rassemblés, soudés en un seul corps, par le Corps du Christ, réellement présent.

Volontairement, nous ne parlons pas ici du problème de la succession apostolique. Il est certain que ce problème n'a pas encore été suffisamment étudié et que les Eglises « catholiques » doivent faire un très gros effort d'explication pour éclairer leur exigence. D'ailleurs, on peut se demander si la succession apostolique n'est pas une réalité qui ne peut être comprise que de l'intérieur, si elle n'est pas plus un fait ecclésial qu'une doctrine ecclésiologique. De toutes façons, il est prématuré de poser le problème avant que les Eglises « catholiques » et « évangéliques » aient vraiment appris à vivre ensemble de quelque manière, en s'empruntant mutuellement des formes de ministère qui ne peuvent que les enrichir : les Eglises « catholiques » en faisant une plus large place au synode et au laïcat dans les responsabilités ecclésiastiques, les Eglises « évangéliques » en faisant l'expérience du ministère de l'unité, de l'épiscopat, dans leurs structures ecclésiastiques.

3) *L'intercommunion.*



L'intercommunion sacramentelle sera le terme de l'unité visible. En effet, lorsque les Eglises pourront échanger leurs ministres et participer ensemble à la même eucharistie, les problèmes d'organisation, les différences liturgiques, les facteurs non-théologiques divers de différentiation ne pourront plus constituer une vraie division. L'unité visible universelle sera pleinement réalisée dans la diversité des traditions locales.

L'intercommunion eucharistique sera l'accomplissement du travail oecuménique et la réalisation de l'unité visible.

Certaines Eglises, « catholiques », sont très strictes en ce qui concerne l'admission à leur propre communion et à la participation à une autre communion. En cela, elles sont conséquentes avec leur conception ecclésiologique, et avec leur doctrine de l'initiation d'une part, de l'ordination dans la succession d'autre part. Seul un chrétien baptisé et instruit dans l'Eglise, confirmé même, peut habituellement recevoir la communion de cette Eglise. D'autre part, il ne peut recevoir la communion des mains d'un ministre non-ordonné dans la succession apostolique. Cette position stricte et logique est conséquente dans son intransigence, mais elle souligne presque exclusivement le

caractère ecclésial de la communion eucharistique, elle risque de ne la faire comprendre que comme un résultat de l'unité réalisée préalablement.

D'autres Eglises, « évangéliques », considèrent que la sainte cène est un acte du Christ dans son Eglise. Le Christ invite ceux qui lui appartiennent et qu'il est seul à connaître. Le Christ se donne à qui il veut. Le Christ rassemble lui-même son Eglise dans la sainte cène et soude là son unité. Cette conception qui entraîne une large invitation de tous les baptisés à la communion, une *open-communion*, souligne presque exclusivement l'initiative du Christ dans le sacrement, et risque de faire perdre le sens d'une saine discipline ecclésiale, qui ne peut admettre des communions « indignes » ; l'examen de la possibilité de communier est laissé à la conscience individuelle, sauf des cas extrêmes de pécheurs scandaleux où la discipline d'excommunication peut jouer.

Il y a dans ces deux positions une grande part de vérité , mais il est difficile de voir comment les concilier. Il faut approfondir peut-être, de part et d'autre, et le caractère significatif de l'unité, et la fonction motrice de l'unité, dans la communion eucharistique. Certes, le sacrement de l'unité par exellence ne peut mentir et recouvrir des divergences importantes, mais d'autre part, si le Christ est réellement présent et communiqué, n'y a-t-il pas dans la communion eucharistique un dynamisme oecuménique qui doit être utilisé?

La solution est peut-être dans l'acceptation de certaines circonstances d'intercommunion, dans le cadre de réunions oecuméniques, où l'on est assuré que chacun est au clair théologiquement, et interprétera cette intercommunion comme un acte de foi au Christ, qui par l'eucharistie aussi veut rassembler son Eglise dans l'unité, et non pas comme un geste d'indifférentisme.

L'eucharistie joue alors, dans le cadre du mouvement oecuménique, le rôle qu'elle joue dans une Eglise particulière où tous les chrétiens ne sont pas forcément d'accord en tout point, et pourtant sont rapprochés, rassemblés, soudés en un seul corps, par le Corps du Christ, réellement présent.

Les Eglises qui théologiquement et spirituellement ne peuvent pratiquer l'intercommunion doivent être respectées dans leur conviction et dans leur conséquence doctrinale. Les Eglises qui peuvent en toute conscience pratiquer cette intercommunion doivent le faire, sans réticence, avec la certitude que le Christ ainsi les rassemble toujours plus. Mais alors, qu'elles tirent de plus en plus toutes les conséquences de cet acte d'unité visible! Comment, si elles peuvent admettre d'être réunies ainsi visiblement en un corps par une même communion, peuvent-elles encore croire qu'elles sont divisées ? Comment, par exemple, une Eglise luthérienne et une Eglise réformée, qui sont en pleine intercommunion, et qui pratiquent même l'échange des ministères, peuvent-elles encore croire à leur division ? Même si, pour des raisons pratiques, elles subsistent encore en organisations distinctes, elles doivent proclamer que leur unité visible est accomplie. Sinon, ou bien elles ne savent pas ce qu'elles font en pratiquant la pleine intercommunion, ou bien elles recouvrent par l'intercommunion des divergences irréductibles, c'est-à-dire qu'elles font mentir le sacrement de l'unité.

Deux Eglises dans cette situation ne peuvent que se considérer dans l'unité visible, avec des différences de traditions théologiques, liturgiques et pratiques à conserver pour l'enrichissement de l'unité. Elles doivent admettre que leur séparation en deux organismes distincts n'a aucun sens ecclésiologique et qu'en ne cherchant pas la fusion elles accordent aux facteurs non-théologiques plus d'importance qu'au signe efficace de l'unité donnée dans la sainte cène.



D'ailleurs, il est certain que la pratique de l'intercommunion entre réformés et luthériens les a rapprochés plus qu'ils ne le pensent souvent, et qu'ainsi leur unité est aujourd'hui plus réelle que jamais. Mais alors, qu'ils ne se laissent pas obnubiler par une conception de l'unité qui serait plus une uniformité centralisatrice que l'union vivante des Eglises locales, selon le Nouveau Testament et les premiers siècles ! Puisqu'elles pratiquent la pleine intercommunion, ces Eglises sont dans l'unité visible. Il ne leur reste qu'à fusionner leurs organismes, afin qu'à un seul lieu corresponde une seule Eglise évangélique. Evidemment, il subsistera encore d'autres Eglises sur le même territoire, mais l'attitude ouverte de l'Eglise évangélique devra manifester que ce fait est anormal, et que l'unité totale dans une

unique Eglise locale en communion avec l'Eglise universelle doit être chaque jour implorée et recherchée. Mais que déjà ceux qui sont un dans une même eucharistie en tirent toutes les conséquences et croient qu'ils ont déjà réalisé tout l'essentiel suffisant pour se considérer comme une seule Eglise locale visible !

*
* *

Aucune structure ecclésiale, si solide soit-elle, n'est une garantie de l'unité visible. Il n'est que de penser à la Réforme du XVIe siècle. Même la structure romaine et l'autorité papale n'ont pu garantir l'unité visible de l'Eglise en Occident. Si le Saint-Esprit n'est pas constamment invoqué et obéi, l'unité visible est en danger de se rompre à cause de la diversité humaine et du péché.

Ainsi, lorsqu'une Eglise locale a retrouvé l'unité visible plénière par la fusion de diverses traditions, lorsque l'Eglise universelle retrouvera son unité conciliaire, le travail œcuménique ne sera pas achevé. Il s'agit alors de continuer à établir des contacts, à susciter des rencontres, à entretenir des échanges, pour que les Eglises locales ne tombent pas dans un isolement dangereux pour l'unité. Il faut surtout que l'Eglise vive dans la lumière et la charité de l'Esprit saint, qu'elle soit sans cesse renouvelée et actualisée par lui. Il faut qu'elle soit toujours conduite dans la vérité tout entière. Et cette vérité n'est pas un système dogmatique statique, mais une réalité vivante qui prend sans cesse conscience d'elle-même, qui s'approfondit, s'explicite et s'enrichit à mesure que l'histoire se développe. Non pas que la vérité change, mais ses implications sont de mieux en mieux découvertes, grâce à la lecture de l'Ecriture sainte que fait toujours à nouveau l'Eglise œcuménique, en vivant en contact avec le monde moderne.

Le Saint-Esprit doit être demandé par l'Eglise afin qu'il la sanctifie en ses membres et en ses autorités. L'Eglise est sainte par l'Evangile qu'elle proclame et les sacrements qu'elle célèbre, puisque Dieu lui-même est présent dans ces actes. Cependant, l'Eglise est composée d'hommes pécheurs et elle doit sans cesse les appeler à la sanctification dans l'Esprit saint.

Cette sanctification nécessaire pour que se maintienne l'unité doit se manifester par l'esprit de sacrifice. L'unité exige que l'individu, le groupe, l'Eglise locale, acceptent de se sacrifier au profit de la catholicité de l'Eglise. Sans l'esprit de sacrifice pour l'unité, les points de vue individualistes et sectaires ont bientôt raison de l'universalité de l'Eglise. L'unité visible, qui conditionne la plénitude de la charité et de la vérité et l'efficacité de la mission, doit être regardée comme un don si précieux qu'il importe de lui sacrifier beaucoup pour ne pas risquer de la compromettre et de la rompre.

C'est dans l'esprit de la prière sacerdotale du Christ (Jn. 17) que l'Eglise une devra toujours se replonger pour se renouveler dans la sanctification et le sacrifice en vue de l'unité visible et de la mission efficace. Le Christ s'est sacrifié afin que tous soient un et que le monde croie ; l'Eglise, son Corps, ne peut que suivre ses traces et prier constamment le Saint-Esprit, afin qu'il la sanctifie par l'esprit de sacrifice, en sorte qu'elle puisse toujours conserver l'unité visible, pour que le monde croie que Jésus-Christ est le Seigneur de l'Eglise et du monde.



La tradition

Dans le dialogue œcuménique, le problème de la tradition est l'un de ceux qui réapparaissent le plus fréquemment. Une des quatre commissions du département théologique du Conseil œcuménique des Eglises, Foi et Constitution, fait porter son étude sur « Tradition et traditions »[1]. Les travaux exégétiques et historiques de ces dernières décennies ont, sans doute, renouvelé considérablement les éléments du problème[2].

Il est évident que l'attitude apologétique protestante à l'égard de la tradition ne tient plus, selon laquelle l'Eglise ne doit fonder son enseignement que sur la Bible seule, tout ce qui est ajouté par la tradition des hommes étant inutile ou même dangereux pour la pureté de l'Evangile. Cette position, qui n'est celle ni des Réformateurs, ni des théologiens du XVII[e] siècle, mais qui est apparue avec les divers mouvements spirituels du XIX[e] siècle, est aujourd'hui tout à fait périmée[3].

[1] Voir les Documents de cette commission, en particulier : S.L. GREENSLADE, *The Formation of the New Testament Canon, Motives and Principles*, Paper for the theological Commission on Tradition and Traditions (Faith and Order), 1956 ; D.W. HAY, *Scripture and Tradition*, idem, 1957 ; A.C. OUTLER, *The sense of Tradition in the Ante-Nicene Church*, idem, 1957 ; K. BONIS, *Kirche und Heiliger Geist in orthodoxer Sicht*, idem, 1958 ; J.-L. LEUBA, « Le rapport entre l'Esprit et la tradition selon le Nouveau Testament », *Verbum Caro* 50, 1959, p. 151-170 ; A.C. MOORE, *Tradition and the New Testament Canon*, idem, 1959 ; K. E. SKYDSGAARD, *Interim Report of the Theological Commission on Tradition and Traditions*, 1960 ; J. PELIKAN, *Overcoming History by History*, 1960. Ces documents se trouvent au Conseil œcuménique des Eglises, à Genève (17 route de Malagnou).

[2] Voir la bonne bibliographie sur le problème de la tradition, de plus de deux cents titres, des années 1930 à 1960, établie par G. Pedersen pour la commission théologique sur « Tradition et traditions » (Faith and Order) ; et deux livres récents : H. HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise*, Grasset, Paris 1960. Y. M.-J. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai historique*, Arthème Fayard, Paris 1960.

[3] J. PELIKAN, *Overcoming History by History*, Faith and Order, Genève (Malagnou 17) 1960.

L'Eglise est conçue à nouveau comme le Corps visible et saint du Christ, le Temple du Saint-Esprit, et ce qui se passe en elle, dans sa vie et sa pensée, dans sa liturgie et ses dogmes, n'est pas indifférent, inutile ou dangereux. La tradition est inévitable et nécessaire à la compréhension universelle de la vérité.

Il est non moins évident que l'attitude apologétique catholique classique n'a plus beaucoup de force, selon laquelle la tradition est une deuxième source de la Révélation, à côté de l'Ecriture, selon laquelle encore l'Ecriture n'est qu'un accident dans l'histoire de l'Eglise, fondée d'abord sur une tradition orale : la tradition a précédé l'Ecriture, l'Eglise a déterminé les limites de l'Ecriture, donc l'autorité de l'Eglise a le pas sur l'autorité de l'Ecriture, et la tradition complète les lacunes de celle-ci.

Une telle position du problème de part et d'autre est sans issue.

Certes le Christ a fondé une Eglise, il n'a pas écrit, ni ordonné une Ecriture. Cette Eglise du Christ a déterminé une Ecriture, composée de textes apostoliques, sans exclure une interprétation autorisée de ces textes, une tradition authentique qui en préserve le sens vrai. Mais c'est ici que se pose le problème des relations entre l'Ecriture et la tradition, entre la Révélation et la vie de l'Eglise, dans sa garde du dépôt, dans sa liturgie, dans son effort missionnaire.



On peut considérer la tradition sous trois aspects différents et complémentaires :

comme la vie de l'Evangile dans l'Eglise,
comme l'acte par lequel l'Eglise transmet l'Evangile,
comme le donné résultant de cette vie et de cet acte de l'Eglise.

La tradition, vie de l'Evangile dans l'Eglise

Le Christ, Fils de Dieu, Dieu lui-même incarné, est venu, en un temps donné, apporter l'Evangile du salut à Israël pour le monde entier. Par sa vie, sa parole, ses actes, par sa mort et sa résurrection, il a transmis à ses apôtres, à ses disciples, à ceux qui l'entouraient, la vérité même de Dieu. Cette Parole de Dieu, vivante en un homme, a été entendue, vue, comprise, par des hommes. « Ce qui était dès

le commencement, écrit saint Jean, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue ; — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (I Jn. 1. 1-3).

C'est avec toute leur personnalité d'homme que les apôtres, les disciples, les contemporains ont entendu, vu et compris la personne humaine et divine du Christ. Sa vie, sa parole, ses actes, ils les ont perçus à travers leur propre humanité. La vérité, qu'il était et dont il parlait, les a atteint dans leurs intelligences diverses, dans leurs psychologies différentes. Leur mémoire a été marquée, leur volonté, entraînée, leur imagination, impressionnée, différemment. Selon leur caractère ou leur tempérament, des images diverses ont surgi en leur esprit, lorsqu'ils entendaient parler le Maître. Jean le contemplatif ou Pierre l'impulsif ont entendu la même parole, ou vu le même miracle, avec des yeux, un esprit ou un cœur différents. La diversité du témoignage des quatre Evangiles, dans leur unité, est une preuve évidente de cette diversité de perception, en même temps qu'elle est une preuve éclatante d'authenticité.

Ainsi, dès sa première proclamation par le Christ lui-même, l'Evangile, qui n'a pas été immédiatement transcrit, comme par un sténographe, a commencé à vivre dans la conscience personnelle de chaque auditeur. Le Christ a parlé aux Douze, ou à des groupes, ou à des foules, et là une réaction collective a joué. Selon les questions posées, selon les réactions des uns ou des autres, la Parole du Christ a vécu dans une conscience collective qui la recevait. Chaque individu, chaque groupe appartenait à l'une ou l'autre tradition spirituelle qui se partageaient le judaïsme d'alors. La tradition religieuse particulière pouvait colorer la compréhension des paroles du Christ. On pouvait les comprendre d'une manière plus légaliste, plus ascétique, plus mystique, plus laxiste, plus nationaliste, plus universaliste, plus judaïque, plus hellénique, plus monastique, plus sociale...

L'intention de Dieu dans l'incarnation, en Israël, en ce temps précis, avait prévu ces réactions humaines qui devaient constituer l'enveloppe inévitable et nécessaire de la Révélation. L'Evangile ne

devait pas tomber du ciel comme un code tout écrit, mais il devait vivre dans la nature humaine du Christ et se transmettre, d'une manière vivante, à des hommes vivants et divers.

Mais cette Parole de Dieu, ainsi livrée aux hommes dans une transmission humaine et vivante, ne risquait-elle pas d'être mal comprise, modifiée, falsifiée, en passant par l'écran d'une perception personnelle aussi diverse. L'unité du témoignage des quatre Evangiles, dans leur diversité, est une preuve évidente que Dieu avait prévu un agent et un organe qui maintiennent dans sa pureté essentielle la vérité de la Révélation.

Le Christ, en choisissant douze apôtres pour en faire les témoins oculaires de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, en les envoyant de sa part, comme lui avait été l'Envoyé du Père, en leur donnant le Saint-Esprit, « qui leur enseigne tout, leur rappelle tout ce qu'il leur avait dit, les conduise dans la vérité tout entière » (Jn. 14. 26 16. 13), prévenait toute détérioration de l'Evangile, prévoyait un agent et un organe de la transmission fidèle de sa Parole [4].

Le Saint-Esprit était constitué l'agent de la tradition authentique de la Révélation, et l'apostolat, l'organe habilité pour exprimer cette tradition de la vérité [5]. L'Evangile n'était pas laissé aux hasards d'une compréhension humaine multiple ; le Saint-Esprit devait remettre la Parole authentique du Christ dans la mémoire des apôtres et les conduire dans toute la vérité. Ils étaient ainsi assurés de l'assistance infaillible de l'Esprit saint et constitués successeurs du Christ, dans la transmission fidèle de la Parole de Dieu.

La vie de l'Evangile dans l'Eglise originelle que constitue le collège des apôtres est donc dirigée et contrôlée par le Saint-Esprit répandu sur eux à la Pentecôte. La Pentecôte n'est pas le premier acte d'une nouvelle ère après celle de l'incarnation qui serait achevée par l'Ascension. Dans la Pentecôte a lieu le dernier acte de l'histoire du salut accomplie par l'incarnation du Fils de Dieu. Par l'envoi de l'Esprit saint, le Christ, Grand-Prêtre entré au Saint des saints, consacre les apôtres dans leur fonction unique et définitive de « ministres plénipotentiaires ». Ils sont chargés, avec toute la puis-

[4] J.-Cl. MARGOT, « L'apostolat dans le Nouveau Testament et la succession apostolique », *Verbum Caro* N° 43, 1957, p. 213-225.
[5] J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, p. 11-32.

sance du Christ et de l'Esprit, d'étendre l'Eglise jusqu'aux extrémités de la terre. Leur parole sera la Parole même du Père et du Fils rappelée à leur esprit par le Saint-Esprit. Le Christ leur avait dit, avant l'Ascension : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez *donc*, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Matt. 28. 19-20). Ces paroles s'adressent essentiellement aux Onze (qui seront bientôt complétés par Matthias). Le Christ possède tout pouvoir ; et, en vertu de ce pouvoir, il les envoie comme le Père l'a envoyé. Ils doivent étendre l'Eglise à toutes les nations par le baptême et la prédication de l'Evangile. Ils auront pour ce faire le pouvoir du Christ et la lumière du Saint-Esprit. Le Christ sera avec eux jusqu'à la fin du monde. Les apôtres ne seront jamais séparés du Christ, ils ne feront qu'un avec lui dans cette mission universelle, jusqu'à son retour, qu'ils croient imminent à cause du mystère du jour et de l'heure gardé par le Père. La Pentecôte les consacre donc par l'Esprit saint pour être les ministres du Christ, revêtus de tout son pouvoir et assurés de sa présence constante. Par le Saint-Esprit, les apôtres ne font qu'un avec le Christ dans leur mission universelle et leur fondation des Eglises. Leur parole est sa Parole, ils transmettent la Révélation, ils communiquent la vérité, dans la lumière du Saint-Esprit qui les éclaire et par le pouvoir du Christ qui les assiste.

L'Evangile, qu'ils vont porter aux quatre coins du monde, sera donc préservé en eux dans sa pureté, par la lumière du Saint-Esprit. Certes, ils ont compris cet Evangile dans leur humanité diverse, dans leur personnalité caractérisée, selon leur intelligence et leur psychologie, mais il leur sera remis en mémoire par l'Esprit saint, qui les conduira dans la vérité tout entière. L'Evangile vivra en eux et dans la transmission qu'ils en feront, mais cette vie et cette tradition ne compromettront point la vérité, car c'est le Saint-Esprit qui produira cette vie et dirigera cette tradition pour que passe l'Evangile dans sa pureté.

Le Saint-Esprit a été promis aux apôtres par le Christ qui les a revêtus de son pouvoir, pour la tradition vivante et fidèle de L'Evangile. Le Saint-Esprit, agent de la transmission vivante et fidèle de la vérité, inspirera et assistera les apôtres dans leur ministère,

car ils sont les organes de cette transmission. Mais un autre facteur essentiel de cette fidélité de la tradition est le caractère collégial de l'apostolat.

Le Christ ne s'est pas donné *un* successeur, ou des successeurs *individuels*. Il a promis sa présence et son assistance à un groupe d'hommes. On ne peut envisager l'Eglise comme succédant au Christ qui se serait retiré. L'Ascension n'est pas une retraite du Seigneur, elle est un changement de forme dans l'œuvre du Christ. Dès lors, le Seigneur agira invisiblement par l'instrument de l'apostolat et de l'Eglise, mais c'est lui toujours, présent, qui agira. L'apostolat, revêtu de son autorité, plein de son pouvoir, inspiré et assisté par le Saint-Esprit, est le signe et l'intrument du Christ toujours vivant, présent et agissant dans le monde.

L'apostolat est un collège, composé tout d'abord des Douze choisis par le Christ (Judas sera remplacé par Matthias). Et cela est très important pour la compréhension de son ministère. La diversité des apôtres, leur communauté, l'échange entre eux, sont un gage de plénitude pour leur ministère. Ensemble, ils sont chargés de transmettre l'Evangile unique dont chacun fera ressortir une ou plusieurs composantes. Ils se compléteront, ils seront complémentaires, dans leur témoignage collégial. La collégialité de l'apostolat met en évidence l'humilité de son ministère : investi du pouvoir du Christ et de la puissance de l'Esprit, l'apostolat reste serviteur et signe du Christ proclamant sa Parole et dirigeant son Eglise. Ce n'est pas un apôtre qui dirige seul l'Eglise du Christ, c'est le Christ à travers le collège apostolique. La collégialité de l'apostolat met en évidence la solidarité de son ministère : c'est en commun que les apôtres transmettent l'Evangile et dirigent l'Eglise. Cette solidarité est un gage d'équilibre théologique : toutes les tendances spirituelles ou humaines seront unies dans le collège apostolique.



Ainsi, par le pouvoir du Christ, l'inspiration de l'Esprit saint et la collégialité de l'apostolat, la vie de l'unique Evangile dans l'Eglise sera préservée des altérations, la tradition de l'unique Evangile pourra s'opérer avec l'autorité, dans la pureté et la totalité originelles. Le pouvoir du Christ dans les apôtres leur donne toute autorité dans la tradition de la Parole de Dieu ; l'inspiration du Saint-Esprit les assure de toute la pureté essentielle dans la vie de l'Evangile en eux

et par eux ; la collégialité de l'apostolat les maintient dans la compréhension totale, catholique, universelle et diverse de l'unique Révélation.

Cette collégialité, garante de la catholicité dans la compréhension et dans la tradition de l'Evangile, est une collégialité organisée, où certains apôtres jouent un rôle primordial : Pierre le premier, Jacques et Jean, Paul par la suite [6].

La tradition, acte par lequel l'Eglise transmet l'Evangile

Les apôtres n'ont pas été premièrement chargés de transmettre un texte consignant les paroles du Christ, ses faits et gestes. Rien, en tout cas, dans le Nouveau Testament, ne pourrait faire penser que le Christ leur a donné cette tâche précise. Le Christ a fondé l'apostolat et lui a remis tout pouvoir en l'assurant de sa présence constante et de l'assistance de l'Esprit saint. L'apostolat est premièrement un groupe d'hommes, choisis, consacrés, assistés, chargés de transmettre l'Evangile du Christ. Ils le feront avec toute leur humanité, assistée de l'Eprit saint. Cette tradition sera vivante, fondée sur une mémoire assistée, fruit d'une réflexion dirigée, écho d'une compréhension personnelle, marquée d'une psychologie particulière. Cette union de la direction de l'Esprit et du témoignage personnel donnera son caractère propre et vivant au ministère apostolique de chaque apôtre. Ils proclameront la vérité divine et unique, chacun dans la diversité de sa personnalité humaine. Cette transmission ou tradition sera donc vivante et humaine, mais elle sera la transmission ou tradition de l'Evangile unique du Christ [7].

Investis du pouvoir du Christ et inspirés par le Saint-Esprit, les apôtres prirent toutes les responsabilités de leur charge, dans la liberté que leur permettaient ce pouvoir et cette inspiration. C'est ainsi que sans renoncer à une tradition orale, quelques-uns transcriront les paroles, les faits et gestes du Christ, qui constitueront bientôt les Evangiles. D'autres écriront des lettres, où ils résumeront

[6] O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950.
[7] O. CULLMANN, *La tradition, problème exégétique, historique et théologique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1953 (Cahiers théologiques 33) ; discussion récente dans H. HOLSTEIN, *op. cit.*, p. 249 ss.

leur enseignement, écho fidèle de celui du Christ. Cette transmission écrite est un fait normal pour les apôtres désireux de communiquer exactement l'histoire et les paroles du Christ, afin que leurs auditeurs, qui ne sont pas témoins oculaires, ni choisis par le Seigneur, ni revêtus de son pouvoir, ni inspirés par l'Esprit, ne risquent pas de comprendre mal ou de déformer une tradition seulement orale. D'autre part, il est compréhensible que des hommes de la tradition juive, où l'Ecriture sainte de l'Ancien Testament avait une telle autorité, aient été rapidement conduits à garder par écrit le dépôt de l'Evangile du Christ. Ils n'avaient pas l'intention première d'ajouter leurs écrits à l'Ecriture canonique de l'Ancien Testament, mais ils voulaient en révéler l'accomplissement et la signification en Jésus-Christ. Les écrits du Nouveau Testament ne furent donc pas un accident au cours d'une transmission qui aurait pu rester purement orale. Il était humainement et spirituellement nécessaire que la tradition orale devînt une tradition écrite. Dans leur humanité dirigée par le Saint-Esprit, avec toute l'autorité du Christ, quelques écrivains sacrés, témoins oculaires ou disciples d'apôtres, fixèrent par écrit la mémoire apostolique assistée de l'Esprit saint, en vue d'une transmission fidèle par ceux qui, n'ayant pas connu le Christ et n'étant pas des apôtres revêtus de son autorité, auraient pu déformer l'Evangile unique.

Les apôtres ont cru tout d'abord au retour prochain du Christ, car Dieu seul avait gardé le secret du jour et de l'heure. Et cela a considérablement et providentiellement marqué la conception qu'ils se firent de la transmission de l'Evangile.

Institués en collège de douze, image du nouvel Israël (l'ancien avait douze patriarches et douze tribus), familiers du Christ depuis son baptême jusqu'à son enlèvement, témoins oculaires de sa résurrection, envoyés par le Seigneur, l'Envoyé du Père, pour être les organes de la transmission de l'Evangile et de l'Esprit et les gardiens de l'unité de l'Eglise, les apôtres, avec le pouvoir du Christ et l'inspiration du Saint-Esprit, vont être le fondement sur lequel Dieu bâtira son Eglise. Unis au Christ, présent avec eux jusqu'à la fin du monde, ils ont pleine autorité pour transmettre l'Evangile et l'Esprit saint et rassembler le peuple de Dieu. Toutefois, le Christ ne les avait pas institués eux seuls dans la charge du ministère. Ils avaient une place unique et intransmissible, mais le Seigneur

avait envoyé aussi les soixante-dix disciples (ou soixante-douze, dans certains manuscrits) pour proclamer la Bonne Nouvelle (Luc 10. 1-16). Comme les douze apôtres étaient le rappel des douze patriarches, les soixante-dix disciples étaient le rappel des soixante-dix anciens institués par Moïse pour partager sa charge (Nm. 11. 16-17,24-29 ; avec Eldad et Médad, leur nombre est de soixante-douze). Ces soixante-dix disciples sont également revêtus d'une autorité qui fait dire au Christ : « Qui vous écoute, m'écoute, qui vous rejette me rejette et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc 10. 16). Sans être les fondements de l'Eglise, comme les douze apôtres, les soixante-dix disciples sont des ministres du Christ revêtus de son autorité, envoyés pour proclamer l'Evangile du salut[8].

Très vite, les douze apôtres eux-mêmes, à l'exemple du Christ, vont charger d'autres chrétiens de certaines responsabilités du ministère. Mais, déjà auparavant, le Christ glorieux lui-même, toujours agissant avec eux, avait institué d'autres apôtres. Il a remplacé Judas par Matthias, en manifestant son choix dans le tirage au sort des Onze (Act. 1. 23-26). Il a imposé un treizième apôtres en apparaissant à Saul de Tarse dans une vision. Paul devient alors un témoin oculaire de la résurrection et il est institué et envoyé par le Christ glorieux lui-même. Le Seigneur a donc fait éclater le cercle limité des Douze, comme pour les inviter à étendre l'apostolat. D'autres porteront le titre d'apôtre, et le Christ se fera voir à eux (I Cor. 15. 7). D'autres, qui n'ont peut-être pas vu le Christ ressuscité, sont appelés et institués apôtres par l'intermédiaire des Douze ou de saint Paul (Gal. 1. 1) ; Barnabas (Act. 14. 14), Andronicus et Junias (Rom. 16. 7), Silvain (I Thess. 2. 7), sont appelés apôtres.

D'autres, « compagnons de travail » de saint Paul, semblent exercer un véritable ministère apostolique : Tite (2 Cor. 8. 23), Epaphrodite (Phil. 2. 25), Timothée (I Thess. 1. 1 ; 2 Thess. 1. 1), et d'autres encore peut-être (Col. 4. 10 ss.). Ce sont des collaborateurs d'apôtres ou des apôtres auxiliaires.

Par son apparition à Saul de Tarse, le Seigneur a révélé aux douze apôtres l'extension possible du collège primitif, en vue de la mission universelle et des nombreuses responsabilités à venir[9].

[8] R. PAQUIER, « L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise », *Verbum Caro*, N° 49, 1959, p. 32.
[9] J.-L. LEUBA, *L'institution et l'événement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950.

Certes les Douze et saint Paul gardent une autorité et une place uniques et intransmissibles dans l'Eglise, mais ils peuvent partager leur charge et instituer des hommes qui, sous leur contrôle, accompliront une mission apostolique. Comme ils ont le pouvoir du Christ et l'inspiration de l'Esprit, comme le Seigneur leur a ouvert la voie en adjoignant saint Paul aux Douze, les apôtres ont la liberté d'étendre l'apostolat selon les exigences de la mission et du ministère.

A côté des nouveaux apôtres, les Douze et saint Paul vont créer divers ministères au service de l'Evangile et de l'Eglise. Ils instituent les Sept à Jérusalem, pour le ministère parmi les chrétiens de langue grecque (Act. 6. 1-7). Des presbytres apparaissent à Jérusalem, avec, au milieu d'eux, comme un évêque, Jacques, frère du Seigneur (Act. 11. 30 ; 12. 17 ; 15 ; 21. 18). Saint Paul institue partout dans les Eglises des collèges de presbytres (Act. 14. 23 ; 20. 17 ss.), dont il est l'évêque itinérant.

Soit par l'extension de l'apostolat itinérant, soit par l'institution de nombreux ministères stables, les Douze et saint Paul, tout en gardant une autorité et un contrôle uniques, partagent leur charge toujours plus lourde. L'Evangile est donc vécu d'une façon très multiple et diverse dans les Eglises, il est transmis par de nombreux ministres, mais toujours sous l'autorité responsable des apôtres investis du pouvoir du Christ et assurés de l'inpiration de l'Esprit. Les autres apôtres eux-mêmes restent dans la dépendance directe des Douze et de saint Paul.



Tous ces ministres auxiliaires sont intitués en raison de l'extension géographique de l'Eglise, mais les apôtres attendent le retour du Christ et ne songent pas à une succession dans le temps. Ils peuvent, en étendant un peu le collège apostolique, en s'adjoignant quelques nouveaux apôtres, assumer la charge épiscopale de surveillance et d'unité pour toutes les Eglises, jusqu'à ce que vienne le Seigneur. Si, à Jérusalem, Jacques exerce un ministère épiscopal local au milieu d'un collège de presbytres, Paul assume lui-même, avec ses collaborateurs, l'épiscopat itinérant des Eglises qu'il a fondées ; il y a institué des ministères groupés en un collège de presbytres sans président, ou, dans certains cas peut-être, présidé à tour de rôle par un presbytre-épiscope [10].

[10] J.-Ph. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1949 (Cahiers théologiques 22).

Mais, lorsqu'apparaît la perspective de la mort, avant le retour du Christ, les apôtres se soucient de la continuité de leur ministère de gardien du dépôt et de surveillants de l'unité. Certes, ils ne peuvent pas avoir de successeurs en tant qu'ils sont les fondements uniques de l'Eglise choisis par le Christ, témoins oculaires de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, investis de son pouvoir et assurés de l'inspiration du Saint-Esprit. Mais, la part de leur ministère qui consiste à veiller à la transmission de l'Evangile et à l'unité de l'Eglise devra bien se poursuivre, pour que le bon dépôt soit fidèlement gardé et l'unité des Eglises, dans la vérité et la charité, maintenue. Nous voyons saint Paul confier à Timothée et à Tite la garde du dépôt et de l'unité. De collaborateurs d'apôtres ou d'apôtres auxiliaires, il en fait de vrais successeurs d'apôtres qui devront, les Douze et lui-même ayant quitté cette vie, poursuivre leur tâche parmi plusieurs Eglises. Ils devront veiller à la pureté de la doctrine et de la conduite des chrétiens, ordonner des ministères, des presbytres, des épiscopes (évêques locaux) et des diacres, préserver les Eglises locales de la division etc... Ils devront en outre prévoir leur propre succession [11].

Le Christ a voulu l'apostolat pour fonder son Eglise par son autorité et l'inspiration de l'Esprit ; les apôtres ont transmis l'Evangile dans sa pureté ; ils ont écrits l'histoire du Christ, des lettres résumant sa doctrine ; il ne faut pas que le retard du retour du Christ et leur mort prochaine laissent les Eglises sans gardiens du dépôt et de l'unité. Le bon dépôt sera donc gardé et transmis par leurs successeurs, délégués apostoliques investis de l'autorité qu'ils peuvent leur transmettre, celle précisément de garder le dépôt apostolique, de le transmettre fidèlement et de maintenir l'Eglise dans l'unité. Ainsi, la tradition de l'Evangile qui s'est produite du Christ aux apôtres, et des apôtres à leur collaborateurs apôtres, aux divers ministres institués par eux, à toutes les Eglises fondées par eux, va pouvoir se poursuivre après leur mort.

Les successeurs d'apôtres ne remplacent pas les apôtres comme fondements de l'Eglise. Ils ont reçu d'eux l'Evangile, ils possèdent les écrits de leur main, ils peuvent se référer constamment à ces données objectives de la première tradition. La fidélité des successeurs d'apôtres consistera à garder le dépôt apostolique et à le

[11] J. COLSON, *op. cit.*, p. 145-162.

transmettre consciencieusement. Ainsi les apôtres poursuivent leur ministère en leurs successeurs, ils restent toujours présents dans l'Eglise par leur parole, celle-même qu'ils ont reçue du Christ.

Mais cette nouvelle transmission par les successeurs d'apôtres n'est pas seulement la lecture de documents qu'ils ont en mains. Comme la première, elle est vivante, elle doit faire face aux exigences de la vie de l'Eglise. Quel pouvoir et quelle assistance ont ces successeurs d'apôtres pour accomplir cette charge ? Certes, ils n'ont pas le pouvoir de continuer l'œuvre du Christ dans la fondation des bases de l'Eglise, ni l'inspiration de l'Esprit pour opérer la première transmission de l'Evangile. S'ils fondent des Eglises ce sera sur le premier fondement des apôtres ; s'ils transmettent l'Evangile, ce sera l'Evangile que les apôtres ont transmis une première fois de la part du Christ, l'Evangile rappelé à la mémoire des apôtres par le Saint-Esprit lui-même. Ces successeurs d'apôtres n'ont plus la liberté du pouvoir du Christ et de l'inspiration du Saint-Esprit, comme les premiers apôtres ; ils ont l'autorité apostolique dans la mesure où ils gardent le bon dépôt des apôtres et le transmettent fidèlement.



Cependant, ils ont une pleine autorité. L'apôtre écrit à Tite : « Tu dois parler, exhorter, reprendre avec une autorité entière » (Tite 2. 15). Cette autorité est celle même de l'apôtre toujours présent auprès de son successeur par le bon dépôt qu'il lui a transmis ; cette autorité est celle de l'Esprit saint, qui a inspiré l'apôtre, pour lui remettre l'Evangile du Christ en mémoire, et qui va assister son successeur, afin qu'il reste fidèle à l'apôtre et par lui au Christ. L'apostolat, essentiel et nécessaire au fondement de l'Eglise par le Christ, reste présent dans les successeurs d'apôtres pour opérer la fidèle transmission de l'Evangile. Les successeurs d'apôtres sont les instruments par lesquels les apôtres transmettent l'Evangile de génération en génération. L'Evangile des apôtres, inspiré par l'Esprit saint, reste vivant dans l'Eglise et se transmet fidèlement à travers les successeurs d'apôtres. L'autorité de ceux-ci dépend de leur fidélité au bon dépôt apostolique ; cependant, parce que l'Evangile n'est pas un code, mais une Parole vivante, une Ecriture expliquée dans la communion de l'Eglise, les successeurs d'apôtres sont nécessaires pour opérer cette tradition vivante de l'Evangile, et ils sont assistés par le Saint-Esprit dans cette transmission.

Le successeur d'apôtre a le Saint-Esprit pour l'assister dans cette tradition. L'apôtre dit à Timothée : « Je t'invite à raviver le don que Dieu a déposé en toi par l'imposition de mes mains » (2 Tim. 1. 6). Et cet Esprit qu'il a reçu « n'est pas un esprit de crainte, mais un Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi » (2 Tim. 1. 7). Il est donc revêtu de l'autorité de l'Esprit saint qui va l'assister dans sa charge de successeur d'apôtre. Mais cette charge, il ne peut l'exercer indépendamment de l'apôtre ou de l'apostolat. L'apostolat continue à exercer son ministère dans l'Eglise : les apôtres siègent sur des trônes jugeant le nouvel Israël (Mat. 19. 28). C'est donc en communion avec l'apostolat que le successeur d'apôtre peut exercer son ministère et opérer la tradition fidèle de l'Evangile. L'apôtre invite Timothée à ne pas rougir du témoignage à rendre au Seigneur, à ne pas rougir de lui, l'apôtre, mais à souffrir avec lui pour l'Evangile (2 Tim. 1. 8). L'apôtre a la conviction que le Seigneur est capable de garder son dépôt jusqu'au dernier Jour. Le successeur doit prendre pour norme les saines paroles entendues de l'apôtre (I Tim. 1. 12-13).

L'apôtre résume en une phrase extrêmement riche et précise en quoi consiste le ministère du successeur d'apôtre, la tradition de l'Evangile ou la succession apostolique : « Garde le bon dépôt par le Saint-Esprit qui habite en nous » (2 Tim. 1. 14). Tout est dit en quelques mots, et les Epîtres Pastorales ne feront que décrire les implications concrètes de cette charge. Le successeur d'apôtre doit garder le bon dépôt apostolique, l'Evangile du Christ rappelé aux apôtres par l'inspiration de l'Esprit. Cet Evangile, ils l'ont entendu de la bouche même des apôtres, et déjà des Evangiles écrits et des Lettres apostoliques ont transcrit cette tradition orale inspirée. « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice : ainsi l'homme de Dieu se trouve-t-il accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tim. 3. 16). Ici, l'apôtre fait certainement allusion à des écrits chrétiens. Ce dépôt, le successeur d'apôtre doit le garder et le transmettre à d'autres : « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs, capables à leur tour d'en instruire d'autres » (2 Tim. 2. 2). Cette garde et cette tradition de l'Evangile apostolique (« Souviens-toi de Jésus-Christ, ressuscité des morts, issu de la race de David, selon mon Evangile » 2 Tim. 2. 8), et non d'un autre évangile, il peut les accomplir fidèlement grâce à



l'assistance du Saint-Esprit. Il a reçu ce don de l'Esprit par l'imposition des mains de l'apôtre. Cet Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi, déposé en lui, donne au successeur d'apôtre toute l'autorité et la fidélité nécessaire à la tradition de l'Evangile apostolique. Mais en même temps, l'Esprit saint l'unit à l'apôtre toujours vivant et agissant : L'Esprit saint habite dans l'apôtre et dans son successeur (« L'Esprit Saint qui habite en nous »). Dans le mystère de la communion des saints, du Corps du Christ, l'apôtre et son successeur, unis par le Saint-Esprit, vont perpétuellement accomplir la tradition de l'Evangile dans l'Eglise. L'apôtre a la conviction que le Seigneur lui-même l'unissant à son successeur gardera son dépôt jusqu'au grand Jour (2 Tim. 1. 12). Le Christ, Tête du Corps, l'apostolat, qui siège pour juger l'Eglise dans sa fidélité (Mat. 19. 28), et la succession apostolique dans l'Eglise, qui assure la tradition de l'Evangile apostolique, qui transmet l'Ecriture et son interprétation ecclésiale, gardent ensemble le bon dépôt.

Qui seront, après ces premiers successeurs d'apôtres, « les hommes sûrs capables à leur tour d'en instruire d'autres » (2 Tim. 2. 2), les organes de la succession apostolique, de la tradition de l'Evangile ?



Nous voyons se continuer dans l'Eglise primitive cette fonction du successeur d'apôtre itinérant ou s'occupant de toute une région de l'Eglise, de plusieurs Eglises ; et cela dans la ligne suggérée par les lettres à Timothée et à Tite. Saint Clément semble avoir été l'un de ces sucesseurs d'apôtre itinérant, avant de se fixer à Rome ; cela expliquerait en partie la responsabilité qu'il ressent par rapport à l'Eglise de Corinthe en difficulté à laquelle il écrit sa lettre bien connue. Cette lettre sera lue à Corinthe au culte, assez longtemps, selon le témoignage de Denys, d'après Eusèbe. Saint Polycarpe de Smyrne a voyagé également entre diverses Eglises pour les conseiller. Cet épiscopat itinérant s'explique en partie par le fait que vraisemblablement les Eglises fondées par saint Paul en Occident sont restées assez longtemps « presbytériennes », dirigées par un collège de presbytres, lui-même probablement présidé par un épiscope local, mais peut-être nommé à tour de rôle dans le presbyterium. Quoi qu'il en soit, ces Eglises « pauliniennes » sont reliées entre elles par un épiscopat itinérant de successeurs d'apôtres, assurant leur unité.

Saint Jean, revenu de Patmos à Ephèse, a eu ce ministère de supervision, d'ordination et de fondation, dans toute cette région d'Asie Mineure. Mais il se trouve en présence d'Eglises locales, comme à Antioche, qui connaissent déjà le ministère d'un évêque local unique, entouré d'un presbytérium et de diacres. Saint Ignace d'Antioche est l'exemple le plus frappant de ces évêques locaux anciens. Ces évêques personnifient leur Eglise, la représentent en la dirigeant. Les sept lettres qui ouvrent l'Apocalypse témoignent de cet épiscopat, signe ecclésial. Saint Jean reçoit l'ordre d'écrire aux Anges des Eglises d'Ephèse, de Smyrne etc... (Apoc. 2 et 3). Cet Ange (Messager) est certainement l'évêque local de l'Eglise, qui la personnifie et la représente.

Ainsi, saint Jean l'apôtre supervise des Eglises déjà épiscopales. Lorsqu'il mourra, ces Eglises reconnaîtront en leur évêque local le successeur de l'apôtre ; il ne sera plus itinérant, en général, mais fixé à une région limitée.

En Occident, les Eglises imiteront peu à peu ces Eglises épiscopales d'Asie Mineure ; les successeurs d'apôtres itinérants s'étant fixés dans certains centres, leur épiscopat se confondra avec l'épiscopat local dans le presbytérium.

En ce qui concerne la tradition de l'Evangile dans l'Eglise, les successeurs d'apôtres itinérants l'exerçaient d'une Eglise à l'autre, les maintenant dans l'unité entre elles, en s'appuyant très fortement sur les collèges de presbytres, sur les épiscopes locaux, sur les divers ministères responsables dans l'Eglise locale. Devenant stables, se confondant avec les évêques locaux, leur ministère sera plus immédiat. La tradition de l'Evangile leur sera confiée pour l'Eglise locale. Ils accompliront cette tradition, en communion avec le collège des presbytres et les diacres, comme chefs des divers ministères dans l'Eglise. Mais ils auront souci également de l'unité de l'Eglise locale avec les autres Eglises, par le contact maintenu avec les autres évêques, par lettres, par visites ou par réunions qui deviendront plus tard les synodes régionaux et les conciles universels.

Dans cette tradition de l'Evangile, dans cette transmission du bon dépôt, de l'Ecriture du Nouveau Testament déjà, et de l'interprétation fidèle de ce dépôt, l'évêque primitif agira comme responsable

principal, mais au sein d'un collège de presbytres, avec des diacres, et en communion avec les autres évêques [12].

C'est ainsi que se produira l'échange des lettres apostoliques, tout d'abord adressées à une Eglise particulière. Cet échange de lettres apostoliques permettra peu à peu aux canons locaux, aux listes locales de textes canoniques du Nouveau Testament, de se fondre en un canon unique, accepté collégialement par les évêques et leurs Eglises. C'est ainsi que la tradition de l'Evangile, faite par chaque évêque, avec leurs presbytres et leurs diacres, dans leurs Eglises locales, mais aussi en communion avec les autres évêques de l'Eglise, atteindra ce stade capital de la fixation du canon universel du Nouveau Testament.

Cependant, même après cette fixation, la tradition de l'Evangile, la transmission de la Parole, restera une réalité vivante de l'Eglise. L'Ecriture ne sera jamais transmise comme un texte seulement, mais comme une Parole lue et prêchée dans l'Eglise, donc interprétée. Cela a toujours été et cela est encore le cas dans toute Eglise.

L'évêque de l'Eglise ancienne, réunissant en sa personne le ministère du successeur d'apôtre et le ministère de l'épiscope local, le ministère de Timothée et celui de Jacques de Jérusalem, a, en communion avec ses presbytres et ses diacres, la responsabilité et l'autorité de transmettre dans son Eglise le bon dépôt apostolique, l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec l'interprétation commune de l'Eglise et l'actualisation de la Parole de Dieu à un temps donné. Il découvre cette interprétation commune et cette actualisation dans sa relation collégiale avec les ministres locaux et avec les évêques des autres Eglises locales. Il a aussi la certitude d'avoir reçu de l'Esprit saint l'assistance pour une tradition fidèle de l'Evangile, dans la communion de l'Eglise, dans la communion avec les apôtres, toujours agissant comme envoyés du Christ dans les écrits apostoliques et dans la communion des saints.



La préface de la liturgie romaine des apôtres met bien en évidence cette relation entre les évêques et les apôtres, et cette certitude de la présence actuelle des apôtres du Christ dans l'Eglise, pour continuer la tradition fidèle de l'Evangile :

[12] G. Dix, « The Ministry in the early Church », *The Apostolic Ministry*, Hodder and Stoughton, London 1947, p. 183-303.

« Il est vraiment digne et juste, c'est notre devoir et notre salut, de te supplier humblement, Seigneur, pour que, Pasteur éternel, tu n'abandonnes pas ton troupeau, mais que, par tes bienheureux Apôtres, tu le gardes sous ta continuelle protection ; que ce troupeau ait toujours pour le conduire ces mêmes chefs que tu as choisis pour continuer ton œuvre et que tu as placés à sa tête comme pasteurs. C'est pourquoi, avec les Anges et les Archanges, avec les Trônes et les Dominations, avec toute l'Armée des Forces du ciel, nous chantons l'hymne de ta gloire, sans cesse proclamant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur... »

Ce texte liturgique exprime très clairement cette conception de l'actualité de l'apostolat, du rôle perpétuel des apôtres dans l'Eglise. Ils ont été choisis par le Christ, Pasteur éternel, pour continuer son œuvre et pour gouverner l'Eglise comme pasteurs. La prière demande au Seigneur de garder son troupeau par les apôtres, actuellement vivants et présents : qu'ils soient toujours les chefs des Eglises pour les conduire. Ils sont actuellement vivants et présents dans l'enseignement apostolique du Nouveau Testament et dans la communion des saints. Les évêques, considérés comme leurs successeurs au sens des Epîtres Pastorales, ne sont que les signes et les instruments de cet apostolat toujours vivant et présent ; ils sont ajoutés au collège apostolique unique, comme auxiliaires ; les apôtres continuent à gouverner l'Eglise et à transmettre l'Evangile à travers eux et par leur moyen. L'autorité et le pouvoir dans les évêques n'est que l'autorité et le pouvoir des apôtres actuellement agissant dans l'Eglise et opérant la tradition de l'Evangile, par leur ministère perpétuel. Ce ministère, c'est celui que le Christ leur a confié pour toujours ; leur autorité et leur pouvoir, ils ne les tiennent que de lui seul, le Pasteur éternel.

Les fêtes des apôtres, dans la liturgie de l'Eglise, manifestent cette présence et ce gouvernement de l'apostolat toujours actuel et agissant. C'est par le Saint-Esprit qui habite « en nous », dans l'Eglise, dans les apôtres et dans le ministère qui leur succède, que le bon dépôt peut être gardé et ainsi le troupeau dirigé sous la conduite du Christ, Pasteur éternel, et de ses apôtres, pasteurs perpétuels, eux aussi.



Dans cet ordre du ministère ecclésial, épiscopal et presbytéral, le Saint-Esprit agit aussi par l'intermédiaire d'hommes suscités dans sa liberté pour renouveler la foi et le témoignage de l'Eglise. Dès le temps des apôtres, nous voyons surgir des prophètes qui appliquent et actualisent la Parole de Dieu dans leur communauté ; nous voyons aussi se manifester de multiples dons de l'Esprit qui font éclater la puissance du Christ. Ces dons nécessaires au renouveau perpétuel de la Parole de Dieu et de l'Eglise sont distribués librement parmi les chrétiens, mais sont insérés dans l'ordre de l'Eglise. L'apôtre, le successeur d'apôtre, l'évêque, le collège des presbytres, ont la responsabilité du ministère et de l'unité dans l'Eglise ; aussi les manifestations charismatiques devront éclater dans l'ordre ecclésial, qui en sera renouvelé et enrichi [13].

Les martyrs, les confesseurs auront aussi un rôle à jouer dans l'ordre ecclésial. Leur fidélité sera une prédication vivante qui renouvellera l'Eglise. Et si, par miracle, ils échappent au martyre, ils prendront une place dans l'ordre ecclésial. Hippolyte écrit : « Si un confesseur a été en prison dans les chaînes pour le nom (de Dieu) qu'on ne lui impose pas les mains pour le ministère du diacre ou du prêtre, car il a par sa confession la dignité de la prêtrise. » [14]



Les moines enfin auront aussi dans l'Eglise un témoignage prophétique ; ils seront des signes du Royaume qui vient, où tout sera commun, où l'on ne connaîtra pas le mariage, où l'on sera soumis à l'unique Pasteur. Mais eux aussi entrent dans l'ordre ecclésial, et leur témoignage prophétique n'a de sens que dans la communion avec les évêques et les ministres de l'Eglise.

La tradition, donné résultant de la vie de l'Evangile et de sa transmission dans l'Eglise

Ainsi, cette vie de l'Evangile dans l'Eglise et cet acte par lequel l'Eglise transmet l'Evangile produisent un dépôt que l'apôtre recommande à son successeur de *garder* (1 Tim. 6. 20 ; 2 Tim. 1. 14). Dans les Epîtres Pastorales, ce bon dépôt est tout l'enseignement essentiel que

[13] J. Colson, *op. cit.*, p. 354-366.
[14] *La tradition apostolique*, 10, Le Cerf, Paris 1946 (Sources chrétiennes 11), p. 41.

l'apôtre à recueilli du Christ, dans la communion, l'échange, la collégialité des autres apôtres. Ce sont déjà certainement quelques résumés produits par la catéchèse, tels que nous en avons l'écho dans les Epîtres Pastorales elles-mêmes (1 Tim. 2. 3-7 ; 2 Tim. 1. 8-11 ; Tite 2. 11-15, par exemple). Ce sont également quelques proclamations ou prières liturgiques (1 Tim. 3. 16 ; 6. 15-16 ; 2 Tim. 2. 11-13 ; voir aussi Eph. 1. 3-14 ; Phil. 2. 6-11 ; et la liturgie eucharistique en 1 Cor. 11. 23-25). Ce sont enfin des Ecritures nouvelles qui commencent à avoir grande autorité : des Evangiles, des Epîtres apostoliques (2 Tim. 3. 16).

Ces résumés, ces liturgies, ces écritures, constituent déjà visiblement un dépôt produit par la vie et la transmission de l'Evangile dans l'Eglise. Le successeur d'apôtre est exhorté à garder ce bon dépôt, comme une référence à l'enseignement de l'apôtre lui-même, qui fonde l'autorité de son propre enseignement et de son ministère dans les Eglises.

Garder le bon dépôt signifie tenir la position apostolique, au sens où un officier tient une position sûre dans la bataille. Dans les difficultés du combat de la foi, le successeur d'apôtre doit, comme un bon officier du Christ et des apôtres, tenir bon sur les positions acquises. Ce sont pour lui les bases sûres pour une attaque victorieuse et une défense efficace.

La transmission fidèle de l'Evangile et la défense de cet Evangile, contre toute déformation qui compromettrait le salut des hommes, exigent la garde du bon dépôt apostolique, Parole même du Christ rappelée et inspirée par l'Esprit saint aux apôtres. Les *Ecritures* du Nouveau Testament deviendront bien vite la forme privilégiée de ce bon dépôt : Evangiles écrits par des apôtres, ou des disciples d'apôtres, lettres apostoliques, formeront un recueil, bientôt complet, de tous les textes essentiels à la garde sûre du bon dépôt. A travers ces textes, lus et interprétés dans l'assemblée liturgique, l'Eglise entend, par la bouche de ses ministres, la Parole même de Dieu, proclamée par le Christ, dans la puissance de l'Esprit saint. Le corps scripturaire, constitué par le canon ou recueil des écrits apostoliques, est un donné de la vie et de la tradition de l'Evangile dans l'Eglise du premier siècle. Rien ne saurait remplacer ou dominer cette autorité définitive

de la Parole même de Dieu. L'Eglise sera liée pour les siècles au choix et à la décision des premiers successeurs d'apôtres limitant les écrits apostoliques au recueil du Nouveau Testament.

Cependant, avec cette Ecriture normative, l'Eglise ancienne transmettra sa compréhension et son interprétation du donné révélé. Cette compréhension et cette interprétation s'accompliront dans la *liturgie* de l'Eglise qui portera l'Evangile à travers les générations. La tradition liturgique ancienne est donc essentielle pour la compréhension de l'Ecriture comme Parole de Dieu dans et pour l'Eglise. Elle constitue aussi un donné de la tradition, certes pas égalable en autorité à l'Ecriture apostolique elle-même, mais indispensable à sa compréhension authentique. Elle constitue le milieu de vie et d'adoration où la Parole de Dieu est reçue et comprise dans l'obéissance au Christ et dans la communion de l'Esprit saint avec les apôtres toujours présents à l'Eglise.

La catéchèse elle-même, la transmission de la doctrine chrétienne, résumé de l'Evangile, s'accomplit dans un cadre liturgique. C'est par l'explication des mystères, où est proclamée la Parole de Dieu, que les évêques, les presbytres, les Pères, transmettent la vérité aux catéchumènes et aux fidèles. Pendant les premiers siècles, la théologie est essentiellement liturgique, la dogmatique est essentiellement doxologique. Le culte de l'Eglise, les mystères, utilisent les textes scripturaires, les proclament, et les situent ainsi dans une tradition, l'adoration et la prière de l'Eglise, qui leur donne une interprétation vivante et authentique. Il suffit, pour la catéchèse, d'expliquer les mystères de la liturgie, où l'Evangile est vécu et transmis.



La confession baptismale, connue sous le nom de *symbole des apôtres*, jaillira de cette catéchèse liturgique, tel un résumé fidèle de la vérité contenue dans les écrits apostoliques. Ce sera également un donné de la vie et de la tradition de l'Evangile, dont l'autorité sera d'être le sommaire de l'Evangile du Christ, compris dans la communion de l'Eglise en prière, sous la direction du Saint-Esprit et de l'apostolat toujours vivant dans la communion des saints.

Selon l'institution du Christ et la pratique fidèle des apôtres, l'Eglise, dans sa liturgie, célèbre les *sacrements du baptême et de l'eucharistie.* Avec l'Ecriture comprise dans la catéchèse de la liturgie et du symbole, dans la tradition doxologique, l'Eglise garde aussi le dépôt des sacrements de l'Evangile. Dans les mystères liturgiques de l'incorporation baptismale et de la communion eucharistique au Christ vivant, l'Eglise possède également un donné objectif de la tradition apostolique. Dans la vie sacramentelle, la vie même du Christ est communiquée à l'Eglise avec la plénitude de l'Esprit saint ; et, dans cette vie en plénitude, l'Evangile se transmet fidèlement. En vivant les sacrements, l'Eglise reçoit la lumière du Christ et de l'Esprit pour comprendre la Parole de Dieu et la transmettre fidèlement. Les mystères ou sacrements font partie de ce bon dépôt donné et transmis avec l'Evangile ; ils sont aussi des positions sûres à garder dans le combat victorieux de l'Eglise.

Les apôtres ont institué des ministères, par l'*imposition des mains,* don de l'Esprit, pour la proclamation de l'Evangile et la célébration des sacrements. Ils ont transmis leur autorité de gardiens du bon dépôt et de responsables de sa fidèle transmission à des « hommes sûrs », successeurs d'apôtres et surveillants de l'Eglise. Cette imposition des mains accomplie dans la soumission à l'Esprit saint, dans le discernement et dans l'ordre, pour donner toujours à nouveau à l'Eglise des ministres, signes du ministère du Christ, est aussi un donné objectif de la tradition apostolique. Par cette ordination, le Saint-Esprit est donné à des hommes qui deviennent instruments du Christ édifiant son Eglise en un royaume sacerdotal, en une royauté de prêtres, en un corps prophétique dans le monde. Ces instruments, ces ministres ordonnés, donnent leur vie au Christ, prêtent leur esprit, leur cœur, leur bouche, leur geste, pour que le Christ, Apôtre, Prophète et Docteur, proclame sa Parole ; pour que le Christ, Prêtre et Intercesseur, célèbre les sacrements, prononce la louange et l'intercession ; pour que le Christ, Roi, Evêque et Pasteur, conduise son peuple et troupeau dans l'unité et dans l'obéissance, jusqu'au Royaume. L'imposition des mains fait aussi partie du bon dépôt à garder, puisqu'elle engendre toujours à nouveau ces instruments et signes nécessaires de l'épiscopat, du pastorat et du diaconat de Jésus-Christ dans son



Eglise, en sorte qu'elle devienne un royaume sacerdotal et prophétique, pour que Dieu soit glorifié et que le monde croie [15].

Cette ordination des ministres de l'Eglise est institution apostolique et partie intégrante du bon dépôt, puisqu'elle engendre pour l'Eglise des signes et instruments du ministère du Christ par la Parole et les sacrements. Sans l'ordination, l'Eglise ne pourrait pas être assurée que les ministres qu'elle institue dans leur charge, en raison de leur vocation et de leur formation, sont vraiment revêtus de la puissance de l'Esprit saint pour leur ministère, sont vraiment aptes à transmettre la Parole de Dieu, à célébrer les sacrements du Christ, dans la vérité de l'Esprit, sont vraiment des organes authentiques de la tradition de l'Evangile dans l'Eglise. Certes Dieu est libre et l'Esprit souffle où il veut. Le Christ proclame sa Parole et manifeste sa présence par des prophètes, des témoins, des fidèles ; dès que deux ou trois sont réunis en son Nom il est au milieu d'eux. Il n'est pas lié par la seule ordination des ministres. Mais celle-ci est indispensable pour transmettre le Saint-Esprit qui unit les apôtres avec leurs successeurs et leurs collaborateurs dans la garde fidèle du bon dépôt.

Cette imposition des mains a pu être donnée par un collège de presbytres, institué par un apôtre, agissant comme un évêque collectif : « Ne néglige pas le don de l'Esprit (le charisme) qui est en toi, qui t'a été donné par une intervention prophétique avec l'imposition des mains du collège des presbytres » (1 Tim. 4. 14). Elle a pu être donnée par l'apôtre lui-même : « Je t'invite à raviver le don de l'Esprit de Dieu (le charisme de Dieu), qui est en toi par l'imposition de mes mains » (2 Tim. 1. 6). Elle peut être donnée par le successeur d'apôtre (1 Tim. 5. 22). Mais toujours c'est l'apostolat collégial qui, au nom du Christ, s'adjoint des successeurs ou des collaborateurs par l'imposition des mains conférant le Saint-Esprit « de force, d'amour et de maîtrise de soi », pour la fidèle tradition de l'Evangile dans l'Eglise, à travers la Parole de Dieu et les sacrements de sa présence. L'Esprit est donné par l'imposition des mains des apôtres (Act. 8. 18). Ils sont toujours présents à l'Eglise et ce sont toujours eux qui continuent à assurer la succession ininterrompue du ministère pour la garde fidèle du bon dépôt, pour la tradition authentique de l'Evangile. C'est ce que voudra signifier l'Eglise par la suite, en attribuant le ministère de

[15] H.J. Wotherspoon and J.M. Kirkpatrick, *A Manual of Church doctrine according to the Church of Scotland*, Oxford University Press, London 1960.

l'ordination aux seuls évêques, signes de la présence des apôtres dans l'Eglise pour la gouverner. Toutefois, la conception d'un épiscopat collectif du collège des presbytres qui a le ministère de l'ordination, n'est pas étrangère ou contraire à la pratique de l'Eglise ancienne, dans certaines régions. Ce qui est important, c'est que l'évêque, unique ou collectif, ait l'intention d'agir dans la succession et dans la communion des apôtres, avec eux, pour conférer à des nouveaux ministres le don du Saint-Esprit, en vue de les instituer signes et instrument de l'épiscopat, du pastorat ou du diaconat de Jésus-Christ dans son Corps l'Eglise. Le ministre de l'ordination est l'apôtre, toujours présent dans l'Eglise, par l'intermédiaire de son successeur, l'évêque, unique ou collégial. Le plus souvent, réunissant deux traditions, l'Eglise reconnaît le ministre de l'ordination dans l'évêque, successeur d'apôtre, agissant dans et avec le collège des presbytres, collaborateurs d'apôtre [16].

L'ordination d'un pasteur est l'acte par lequel un chrétien est marqué du caractère de berger ; elle est *une prière* au Saint-Esprit qui accorde les dons nécessaires au ministère ; elle est *une légitimation* : l'imposition des mains est le signe que ces dons de l'Esprit sont réellement accordés sur la demande précise de l'Eglise ; elle est *une dédicace*, une offrande à Dieu d'un nouveau serviteur ; elle est *un engendrement*, une transmission de vie et de puissance, la vie et la puissance de l'Esprit, données de génération en génération par les ministres aux nouveaux ministres : ainsi, seuls les pasteurs peuvent participer à l'imposition des mains aux nouveaux pasteurs [17].

L'ordination d'un diacre est l'acte par lequel un chrétien est marqué du caractère d'assistant au ministère pastoral ; elle est aussi prière, légitimation, dédicace et engendrement, selon l'intention précise de consacrer un diacre, assistant au ministère pastoral [18].

La consécration d'un évêque est l'acte par lequel un pasteur est *désigné* comme chef d'une Eglise locale ou régionale et *béni* pour exercer cette charge ; la consécration d'un évêque est aussi prière, légitimation, dédicace et engendrement ; l'évêque ne reçoit pas un

[16] J.M. Barcklay, « La signification de l'ordination », *Verbum Caro*, N° 43, 1957, p. 226-250 ; T.-F. Torrance, *Conflict and Agreement in the Church*, vol. II, Lutterworth, London 1960.

[17] J.-J. von Allmen, « La vie pastorale », *Verbum Caro*, N° 40, 1956, p. 187-189.

[18] J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

nouveau ministère pastoral : sa charge pastorale reçoit une plus grande extension territoriale et une plus grande responsabilité œcuménique ; l'évêque devient un pasteur de pasteurs et un signe de l'unité des Eglises entre elles : c'est la raison pour laquelle il est consacré par d'autres évêques et préside aux ordinations des nouveaux ministres.

Mais, tandis que les pasteurs et les diacres sont constitués collaborateurs de l'apostolat unique dans l'Eglise, l'évêque est constitué successeur d'apôtre, au sens où il est signe de la présence et du gouvernement des apôtres, où il assure avec eux et avec les autres ministres la tradition fidèle de l'Evangile, la garde et la transmission du bon dépôt apostolique.

Dans les Eglises de structure presbytérienne, il importe de souligner ce caractère épiscopal du collège des pasteurs ordonnés, agissant collectivement dans le gouvernement de l'Eglise, dans la tradition de l'Evangile et dans l'ordination des nouveaux ministres, normalement sous la présidence d'un épiscope (modérateur ou président régional). Ce gouvernement presbytéral doit signifier aussi le gouvernement de l'apostolat unique, institué et envoyé par le Christ. Tout doit manifester le ministère du Christ par ses apôtres dans et pour l'Eglise. Il est impossible, par exemple, que des laïcs prennent part à l'imposition des mains aux nouveaux ministres, ce qui pourrait laisser entendre que le ministère est une délégation du peuple de Dieu, et non pas un don d'en haut, de la part du Christ et de l'Esprit saint [19].

La redécouverte, par les Eglises de structure presbytérienne, du ministère de l'évêque entouré par le collège des pasteurs, serait le plus sûr moyen de rendre clair ce rôle actuel de l'apostolat unique dans l'Eglise et d'éviter toute interprétation du ministère comme délégation démocratique. Cette redécouverte, tout à fait dans la ligne de la Réforme, aurait une grande portée œcuménique.

[19] H.J. Wotherspoon and J.M. Kirkpatrick, *op. cit.*, p. 93-98.

La Parole de Dieu, contenue dans l'Ecriture, comprise et vécue dans la liturgie de l'Eglise, transmise par les ministères ordonnés, sous la garde et la conduite des apôtres et des successeurs d'apôtres, peut être mise en question. Une difficulté surgit alors dans l'Eglise, qui peut être amenée à trancher pour désigner la vérité et rejeter l'erreur, selon sa responsabilité pastorale. L'Eglise réunit un *concile*, régional ou œcuménique, selon l'importance et l'étendue du débat. Elle suit en cela l'exemple des apôtres et des presbytres de Jérusalem qui se réunirent pour examiner la question discutée de savoir si les païens convertis devaient observer la Loi de Moïse (Act. 15. 5-29). Pierre, le premier des apôtres, et Jacques, l'épiscope des presbytres de Jérusalem, présentent leur point de vue. On écoute les expériences des apôtres Barnabas et Paul, et la discussion s'achève par la décision d'envoyer à Antioche une délégation munie d'une lettre tranchant la question de façon modérée. Ce sont les apôtres et les presbytres, d'accord avec l'Eglise tout entière, qui décident de cette mission (Act. 15. 22). Les apôtres, comme responsables de la tradition fidèle de l'Evangile, et les presbytres, leurs collaborateurs locaux, portent dans leur décision l'accord de toute l'Eglise de Jérusalem, considérée comme l'Eglise-mère. Le texte grec le plus sûr parle de la réunion des seuls apôtres et presbytres (non de l'Eglise ; Act. 15. 6), mais cela n'exclut pas la présence d'autres chrétiens de Jérusalem, avec les judaïsants qui étaient en cause. Cependant, l'accent est mis sur le rôle des apôtres et des presbytres, sur les discours des apôtres Pierre, Paul et Barnabas, et de l'épiscope Jacques. Lorsque l'on parle de l'assemblée, on dit qu'elle fait silence (Act. 15. 12). Les judaïsants, les pharisiens convertis, se taisent et se laissent probablement persuader par Pierre, le premier apôtre, Paul et Barnabas, mais surtout par Jacques, l'épiscope de Jérusalem, qui, avec grande autorité, propose une formule de concorde (Act. 15. 19-21). Ce sont les apôtres et les presbytres qui prennent la décision d'envoyer une délégation à Antioche, mais avec l'Eglise tout entière de Jérusalem, avec l'accord de l'Eglise-mère directement intéressée par ce problème.

Les apôtres et les presbytres ont réuni dans leur concile la communion de toute l'Eglise, qui devra trouver son accord dans leur décision normative. Cette décision n'est pas le fait des seuls apôtres, Pierre, Jean, Paul..., dont le ministère s'étend à l'Eglise universelle, mais aussi des presbytres locaux, et surtout de leur épiscope, auxiliaire

d'apôtre, Jacques, le chef de l'Eglise-mère de Jérusalem, dont l'autorité et l'avis s'imposeront comme la sagesse de Dieu.

Les apôtres et les presbytres pourront écrire, dans leur lettre à Antioche : « L'Esprit saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges que celles qui sont indispensables... » (Act. 15. 28). Dans cette décision conciliaire capitale, qui doit rétablir l'unité et orienter la mission, les apôtres et les presbytres ont la certitude que le Saint-Esprit décide avec eux, qu'il ne fait qu'un avec l'Eglise tout entière s'exprimant par eux, les apôtres et les presbytres de l'Eglise-mère. Lorsque l'unité de l'Eglise se joue ainsi sur une question capitale, le Saint-Esprit intervient pour assurer la fidèle tradition de l'Evangile par les apôtres et leurs auxiliaires. Le Saint-Esprit a parlé ici pour toute l'Eglise, à travers Pierre, Paul, Barnabas et les autres apôtres universels, à travers les presbytres et l'épiscope de Jérusalem. Collégialement, les apôtres, les apôtres auxiliaires, les ministres locaux, ont exprimé la volonté du Saint-Esprit, dans la communion de toute l'Eglise et pour elle [20] ; ils ont accompli un acte de tradition fidèle de l'Evangile, et cet acte a produit un document normatif, la lettre à l'Eglise d'Antioche. Cette lettre sera envoyée par l'intermédiaire non seulement de Paul et Barnabas, dont les justes convictions pagano-chrétiennes risqueraient de diminuer l'autorité du document de Jérusalem, mais encore par les mains de Jude et de Silas, hommes considérés, chargés de transmettre aussi de vive voix le même message. Ce document lui-même s'accompagnera d'une transmission vivante. L'Eglise n'agit pas à coup de textes et de lois ; mais la tradition fidèle de l'Evangile s'accomplit à travers la parole d'hommes mandatés par les apôtres du Christ, proclamant la Parole même de Dieu contenue dans les écrits apostoliques.

Le concile de Jérusalem a laissé un document, témoin d'une tradition fidèle de l'Evangile sous la conduite des apôtres et de leurs auxiliaires, expression d'une authentique interprétation du bon dépôt.

A d'autres moments difficiles de son histoire, l'Eglise, dans sa responsabilité pastorale, va juger nécessaire de réunir des conciles. Ils sont le rassemblement de tous les évêques et représentants des

[20] B. BOTTE, « La Collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques », *Le concile et les conciles*, Le Cerf-Chevetogne, Paris 1960, p. 1-18.

Eglises locales en un collège universel, uni aux apôtres qui continuent à gouverner l'Eglise au nom du Christ. A travers les conciles, le Saint-Esprit assure la fidèle tradition de l'Evangile, l'authentique transmission de la doctrine des apôtres, en un temps où la dispute et la division risqueraient d'égarer l'Eglise, si elle n'était assurée, précisément, de cette assistance de l'Esprit saint, gardant le bon dépôt apostolique dans l'accord des successeurs d'apôtres et de leurs auxiliaires, exprimant l'accord de toute l'Eglise.

Les décisions et les documents de ces conciles constituent un donné, une interprétation normative du bon dépôt apostolique. Certes, ces dogmes ne se substituent pas à l'Evangile, mais ils en sont la compréhension authentique dans la tradition fidèle. Cette compréhension peut ne pas être immédiatement explicitée et complète ; c'est ainsi qu'un concile peut s'ajouter à un autre pour l'éclairer, l'expliciter, le compléter. Encore une fois, la tradition de l'Evangile reste vivante, elle ne s'opère pas dans une juxtaposition de définitions conciliaires, elle ne se constitue pas comme un code, elle est la transmission de la Parole de Dieu en chaque temps, selon ses besoins et difficultés propres. Etant donné le rôle du Saint-Esprit dans le concile (« L'Esprit saint et nous-mêmes avons décidé... » Act. 15. 28), les dogmes proclamés à cette occasion sont une expression authentique de la tradition fidèle du bon dépôt apostolique. Ils ne pourront plus être niés ou contredits, ils ne pourront qu'être explicités et complétés, par une nouvelle intervention conciliaire du Saint-Esprit.

Ainsi, la tradition de l'Evangile comme donné objectif manifestant la garde fidèle du dépôt apostolique comprend :

— L'Ecriture du Nouveau Testament, donné révélé de l'Evangile du salut, document de la mémoire et de la pensée apostoliques, inspirées par l'Esprit saint selon la promesse du Christ.
— Les sacrements du baptême et de l'eucharistie, institutions révélées du Christ, assurant la présence et l'œuvre rédemptrices de Dieu dans son Eglise.
— L'imposition des mains, institution révélée des apôtres, assurant le don du Saint-Esprit pour la transmission fidèle du bon dépôt par la proclamation de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements de sa présence et de son œuvre rédemptrices.

— La liturgie, institution de l'Eglise priante, devant le Père, par le Christ, dans l'Esprit saint, où la Parole de Dieu est lue, prêchée, comprise, où les sacrements sont célébrés, où les mystères du salut sont vécus, où Dieu, Unique et Trinité est adoré, loué et supplié.
— Les credos, des Apôtres et de Nicée-Constantinople, institutions de l'Eglise confessante, résumés œcuméniques de la foi, selon la tradition fidèle de l'Evangile par le Saint-Esprit dans l'Eglise.
— Les dogmes des sept premiers conciles vraiment œcuméniques, institutions de l'Eglise enseignante réunie en ses représentants sous la direction du Saint-Esprit, en communion avec les apôtres, pour prendre sa responsabilité pastorale universelle en proclamant la vérité et en rejetant l'erreur, en assurant la tradition fidèle de l'Evangile authentique, du bon dépôt apostolique.

Nous avons vu que l'Ecriture, révélation de l'Evangile à l'Eglise, et la tradition, transmission de l'Evangile dans l'Eglise, étaient étroitement liées. Il nous faut comprendre maintenant comment l'Ecriture est comprise par et dans l'Eglise en vue de la transmission fidèle du bon dépôt apostolique. Cette compréhension de l'Ecriture par l'Eglise est une compréhension catholique, doxologique et missionnaire.



La tradition, compréhension catholique de l'Ecriture

L'Eglise est appelée catholique dans les deux credos œcuméniques. Ce qualificatif doit être mis en relation avec sa source biblique pour être justement compris.

Saint Paul écrit que Dieu, le Père de la gloire, a tout mis sous les pieds du Christ, « et l'a constitué, au sommet de tout, tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est Plénitude, Tout en tout » (Eph. 1. 22-23).

L'Eglise est catholique parce qu'elle est le Corps du Christ, la Plénitude de celui qui est Plénitude. « Catholique » exprime un caractère de totalité et de plénitude. L'Eglise est catholique de quatre points de vue fondamentaux.

L'Eglise est catholique, parce qu'elle porte en elle et transmet la totalité et la plénitude de la vérité, dans la Parole et les sacrements. Le Christ lui-même proclame l'Evangile à travers l'Ecriture et la prédication des ministres de l'Eglise, il est présent et agit par les sacrements. Aucune plénitude plus grande que celle-là ne peut être trouvée en dehors de l'Eglise. Cette totalité et plénitude font l'Eglise catholique. Certes les hommes qui la composent et qui sont pécheurs peuvent ne pas discerner cette plénitude de vérité, ou la voiler ; ils n'empêchent pas qu'elle existe, dans la Parole de Dieu et les sacrements de sa présence, malgré le péché et l'erreur des individus.

L'Eglise est catholique, parce qu'elle porte en elle et transmet la totalité et la plénitude de la vie, qu'elle engage et intègre dans le Corps du Christ la totalité de l'être humain. Toute la vie de l'homme s'incorpore à la vie du Christ en son Eglise. Rien dans le chrétien ne peut rester en dehors de cette vie totale et pleine de l'Eglise. Elle le saisit et l'entraîne totalement. Dans sa liturgie et dans sa morale, dans son service et dans sa mission, l'Eglise atteint l'être entier, le marque et le rend captif de l'obéissance au Christ. L'Eglise ne s'occupe pas seulement des âmes, mais elle forme l'homme dans sa vie totale, spirituelle, intellectuelle, psychique, physique. C'est pourquoi la liturgie est une action du peuple de Dieu en prière, qui comprend des paroles, des gestes, des symboles. C'est pourquoi la morale intéresse toute notre vie, sentimentale et sexuelle, aussi bien que religieuse ou sociale.

Cette plénitude catholique dans la vérité et dans la vie désigne aussi l'Eglise comme sainte : sainte par les choses saintes qu'elle porte en elle, la Parole et les sacrements de la vérité, sainte par les êtres sanctifiés qui vivent en elle de la vie du Christ. Ici, sainteté et catholicité se recouvrent.

L'Eglise est catholique, parce qu'elle est riche de la totalité et de la plénitude de son histoire. Elle vit dans la continuité du temps, qui a toujours plus enrichi son expérience. Au cours des siècles, dans l'affrontement de l'histoire conduite par Dieu, sa compréhension de la Révélation s'est approfondie et diversifiée. Elle vit, reliée aux apôtres à travers les générations et par la communion des saints. Tous ceux qui, au cours de l'histoire, ont contribué à cette marche de l'Eglise dans le temps, vivent aujourd'hui en Christ auprès du Père,

dans l'unité de l'Esprit, et pressent l'Eglise de toute la richesse de leur expérience et de leur sainteté. Ce sens de la tradition, de la continuité, de l'unité temporelle de l'Eglise, dans la communion des saints triomphants, rend vivante en elle son apostolicité, son rattachement sans discontinuité à l'apostolat des Douze institués par le Christ. Elle est riche de la plénitude apostolique sans cesse présente au cours des siècles. Ici, apostolicité et catholicité se recouvrent.

L'Eglise est catholique, parce qu'elle est riche de la totalité et de la plénitude de la création. Répandue dans le monde entier elle embrasse toutes les nations, toutes les races, toutes les cultures, elle veut les réunir dans leur diversité. Enrichie par l'apport de chacun, l'Eglise tend sans cesse vers l'unité visible sur la terre. Les structures universelles de l'Eglise militante rendent sensible son unité spatiale, visible, dans la richesse et la diversité de tous les apports humains, signes de sa catholicité, de la totalité et de la plénitude de la création qu'elle embrasse. Ici, unité et catholicité se recouvrent [21].

La catholicité de l'Eglise, comme plénitude de la vérité du Christ en elle, est l'objet même de notre étude sur la tradition fidèle de l'Evangile apostolique. La catholicité de l'Eglise, comme plénitude de la vie du Christ en elle, nous l'aborderons plus particulièrement dans les deux chapitres suivants sur la compréhension doxologique et missionnaire de l'Ecriture. Ici, nous allons seulement envisager le problème de la tradition comme compréhension de l'Ecriture par l'Eglise catholique dans le temps et l'espace. Cette compréhension catholique de l'Ecriture est une compréhension selon *la nature de l'Eglise*, qui est la Plénitude de Celui qui possède toute Plénitude.



La catholicité temporelle

L'apostolat des Douze institués par le Christ relie l'Eglise à Israël et maintient l'unité des deux Alliances : les douze patriarches des douze tribus ont leurs successeurs dans les douze apôtres. L'apostolat

[21] G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée,... de saint Irénée au concile de Nicée*, Le Cerf, Paris 1945, 1947 (Unam Sanctam 13, 14) ; H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Aubier, Paris 1953 (Théologie 27) ; W.A. VISSER 'T HOOFT, *Le renouveau de l'Eglise*, Labor et Fides, Genève 1956 (Nouvelle série théologique 1), *The pressure of our common calling*, SCM, London 1959.

assure aussi la continuité de l'Eglise dans le temps : de la Pentecôte de l'Esprit saint au retour du Christ les apôtres conduisent et gouvernent l'Eglise par leur doctrine et leur pouvoir, transmis fidèlement dans le ministère de l'Eglise. Au dernier Jour, l'Eglise sera jugée dans sa fidélité par le Christ et les apôtres. L'apostolat est donc toujours présent dans la communion des saints, avec la multitude des fidèles et des ministres de l'Eglise qui, à travers l'histoire, ont voulu transmettre la doctrine apostolique, l'Evangile authentique. L'Eglise saisit donc sa fidélité aux apôtres du Christ dans la mesure où elle est consciente de sa continuité historique, où elle discerne leur voix dans toute sa tradition. En effet, ce que les apôtres ont dit sous l'inspiration de l'Esprit saint, et qui se trouve dans l'Ecriture, est constamment approfondi et saisi à nouveau dans l'affrontement du ministère de l'Eglise avec les conditions de l'histoire conduite par le Seigneur. Les apôtres sont toujours là, dans la communion des saints, pour appliquer leur doctrine immuable aux circonstances du temps et pour gouverner l'Eglise dans sa transmission de l'Evangile au monde. Etre attentif à toutes ces applications de l'Evangile aux mouvements divers de l'histoire, c'est comprendre la richesse et la diversité de l'unique Evangile. Dans ce trésor des multiples explications et applications de la vérité, l'Eglise trouvera le secret d'une nouvelle explication et application de l'Evangile éternel à notre temps actuel. Elle reconnaîtra, dans l'œuvre immense des saints de tous les temps, l'œuvre essentielle des apôtres, vivant toujours en elle et la gouvernant, toujours assurant la fidèle tradition de la doctrine apostolique, de l'Evangile du Christ.

L'œuvre des Pères de l'Eglise et de ses grands Docteurs lui fera comprendre la richesse de la vérité ; le développement de la liturgie lui fera pénétrer la profondeur du mystère de la piété ; le courage, l'imagination, le sacrifice de tant de missionnaires, de moines, de martyrs, de ministres et de laïcs, lui feront mesurer la puissance de la charité du Christ.

C'est tout particulièrement aux moments cruciaux de son histoire, lorsque son unité menacée l'invite à réunir un concile, que l'Eglise vit cette présence de l'Esprit saint et des apôtres dans leur confrontation avec le monde et ses puissances. Elle possède l'assurance que les portes de l'enfer ne tiennent pas contre elle, et, comme au premier concile de Jérusalem (Act. 15. 28), que le Saint-Esprit, les apôtres et

les « hommes sûrs », ministres de l'unité, un dans le Corps du Christ, peuvent décider où se trouve le chemin de la vérité et où s'égare la voie de l'erreur.

L'orthodoxie reconnaît, avec le catholicisme romain, l'autorité dogmatique des sept premiers conciles œcuméniques, considérant que les conciles postérieurs au VIIIe siècle furent des conciles partiels, occidentaux [22]. La Réforme au XVIe siècle a reconnu l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques, en tout cas, comme exprimant fidèlement l'Ecriture. Calvin écrit : « Suivant cela nous recevons volontiers les anciens conciles, comme de Nicée, de Constantinople, le premier d'Ephèse, Chalcédoine, et les semblables qu'on a tenus pour condamner les erreurs et opinions méchantes des hérétiques ; nous leur portons, dis-je, honneur et révérence, en tant qu'il appartient aux articles qui y sont définis. Car ces conciles ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interprétation de l'Ecriture, que les saints Pères par bonne prudence ont accommodée pour renverser les ennemis de la chrétienté » [23].



Les diverses confessions de foi reproduisent les affirmations et condamnations de ces conciles [24]. Les cinquième et sixième conciles reprenaient le troisième et le quatrième ; le septième, sur les images, fut moins sympathique aux Réformateurs, à cause de leur lutte contre certaines superstitions. Mais il est évident que, si l'on admet l'autorité des quatre premiers conciles à cause de leur pleine œcuménicité, il faut admettre aussi les trois suivants qui ont le même caractère œcuménique. Les sept premiers conciles ont proclamé avec force la doctrine apostolique concernant la Trinité et la christologie, Dieu en lui-même et dans l'incarnation [25].

Le premier Concile de Nicée (325) discute les affirmations d'Arius, prêtre d'Alexandrie, qui niait que le Christ eût une divinité égale à celle du Père. Il définira la vraie divinité de la personne du Fils, consubstantiel au Père.

[22] P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1959, p. 159-161. J. MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Le Seuil, Paris 1960, p. 35-40.

[23] *Institution chrétienne*, 1560, IV, IX, 8, Ed. Labor et Fides, IV, p. 163.

[24] Par exemple la *Confession de la Rochelle*, art. V et VI.

[25] CALVIN poursuit le texte cité plus haut : « Semblablement en quelques uns de ceux des conciles qui ont été tenus depuis, nous apercevons un bon zèle et des signes évidents de doctrine, de prudence et d'esprit ; mais selon que le monde a coutume de décliner en empirant, il est facile de voir combien l'Eglise petit à petit a décliné de sa droite pureté » ; *Institution chrétienne*, IV, IX, 8, p. 163.

Le premier Concile de Constantinople (381) définit la divinité du Saint-Esprit contre les affirmations de Macedonius, patriarche de Constantinople.

Ainsi, les deux premiers conciles œcuméniques, au IVe siècle, ont précisé le dogme de la Trinité, résumé dans le symbole de Nicée-Constantinople. Ce dogme ne se trouve pas défini explicitement dans l'Ecriture, mais il est évident que Dieu, unique, s'y révèle en trois personnes distinctes, le Père, le Fils et l'Esprit. C'est à partir de la contemplation des trois personnes divines, révélées dans l'Ecriture, que l'Eglise a vu se définir dans sa foi le dogme de la Trinité. Mais la rencontre d'Arius, avec sa difficulté monothéiste, répugnant à l'idée qu'en Dieu il puisse y avoir trois personnes égales, a conduit l'Eglise à préciser encore sa foi. Ce n'est pas une réflexion philosophique sur l'unité de la nature divine diversifiée en trois personnalités, modes d'existence de Dieu, qui l'a conduite au dogme de la Trinité. C'est une véritable réflexion biblique, face à l'objection rationaliste d'Arius, qui lui a fait découvrir que, dans la Révélation, Dieu existe et se présente en trois personnes distinctes et pourtant qu'il est un seul Dieu. Dans l'histoire du salut, Dieu manifeste son être dans les trois personnes distinctes de la Trinité, et cependant, il n'est jamais question de plusieurs dieux mais d'un seul Dieu. L'Eglise, partant de la contemplation biblique des trois personnes divines et de l'affirmation biblique de l'unicité de Dieu, a été assistée par le Saint-Esprit et les apôtres pour proclamer la vérité de l'Evangile du Christ sur la Trinité et l'Unité de Dieu, en ces deux premiers conciles œcuméniques.

Le Concile d'Ephèse (431) ne veut pas autre chose que redire et expliciter la foi christologique du Concile de Nicée : « Le saint Synode a déclaré qu'il n'est permis à personne de confesser, d'écrire ou de composer une autre profession de foi que celle définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit... » En un sens, il n'y a qu'un seul concile, celui de Nicée, répété de différentes manières par ceux qui l'ont suivi. Si la Vierge Marie est « appelée mère de Dieu *(theotokos, deipara)* » par les Pères du Concile, c'est qu'ils veulent proclamer sans ambiguïté que Jésus a été le vrai Dieu incarné dès le premier instant de son existence d'homme, dès sa conception. Ainsi il n'est pas possible de distinguer, comme Nestorius condamné au Concile, une personne humaine et une personne divine en Christ, en sorte que l'on

pourrait parler de l'existence de l'une et de l'existence de l'autre séparément. Marie, en donnant naissance à l'homme Jésus, devenait mère de Dieu dans sa naissance ici-bas.

En condamnant le pélagianisme, le Concile affirmait également la pleine substitution du Christ à notre humanité dans l'œuvre du salut. De même que le Christ a été Dieu incarné en un homme dès sa conception, il est descendu jusqu'au profond de notre misère d'hommes. Il n'est pas venu à la rencontre de nos efforts, mais il a pris notre place d'homme pour accomplir, du plus bas de notre condition humaine, l'œuvre totale de notre salut.

Le Concile de Chalcédoine (451) équilibre les définitions du Concile d'Ephèse, en repoussant l'interprétation monophysite de ce dernier : ne reconnaître qu'une seule personne en Christ ne signifie pas qu'il faille confondre en lui la divinité et l'humanité au point de voir celle-ci absorbée dans celle-là. Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, deux natures en une personne, sans confusion et sans division.

Le deuxième Concile de Constantinople (553) confirme la position du Concile d'Ephèse, en repoussant les idées nestoriennes renaissantes après Chalcédoine, et en affirmant l'unité de personne en Jésus-Christ.



Le troisième Concile de Constantinople (680) confirme la position du Concile de Chalcédoine, en repoussant les idées du monothélisme, selon lesquels il n'y avait en Christ qu'une seule volonté. Il affirme que, conformément au dogme chalcédonien des deux natures, il y avait en Christ deux vouloirs et deux agirs, mais sans que ces deux volontés ou ces deux opérations fussent contraires. Le Christ avait deux volontés, sans division entre elles, mais sans confusion.

On peut remarquer le même balancement, comme celui d'un pendule, et le même équilibre rétabli, entre les Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine et les deuxième et troisième de Constantinople, tous les quatre répétant et explicitant l'enseignement des premiers Conciles de Nicée et de Constantinople, résumés dans le Symbole. De même que l'équilibre trinitaire s'établit dans l'affirmation de l'unicité et de la trinité de Dieu, de même l'équilibre christologique s'établit dans l'affirmation de l'unité de la personne et de la dualité des natures, des volontés et des opérations, en Christ.

Il y a donc une vraie continuité et unité entre les six premiers conciles œcuméniques. Ils affirment tous la même vérité du Christ-Dieu, seconde personne de la Trinité, incarné en un homme véritable, pour le salut de l'humanité perdue.

Cette même continuité et unité se retrouve encore dans le septième Concile œcuménique, le deuxième Concile de Nicée (787), qui déclare légitime, contre les iconoclastes, le respect des images dans la liturgie. La présence et le respect des images du Christ et des saints dans la liturgie, sont un signe de la catholicité de la rédemption. Le Christ-Dieu s'est incarné de telle manière, sa rédemption a tellement atteint les profondeurs de la créature, que la représentation artistique, en couleurs et en formes, symbole de la consécration de toute la création au Créateur, peut être touchée par la puissance de l'Evangile et le transmettre à sa manière. L'image est en quelque sorte le signe dans la liturgie de la rédemption universelle qui atteint toute la création et lui permet d'être offerte par l'Eglise en louange au Créateur. L'image du Christ et des saints, consacrée par l'artiste et l'Eglise à la gloire du Créateur, devient le symbole d'une vraie adoration, et, à cause de l'incarnation qui a restauré toute la création, elle devient une ouverture sur le Royaume de Dieu. Le Concile dit : « Le respect de l'icone passe à celui qui en est le sujet ; celui qui vénère l'icone, vénère en elle la substance de ce qu'elle représente. » Ici est affirmée dans ses ultimes conséquences la puissance de rédemption, due à l'incarnation de Dieu en un homme, qui atteint la création tout entière et la rend digne de glorifier et d'inviter à glorifier le Créateur. La légitimité des images dans la liturgie est une conséquence de la christologie, car elle manifeste que l'incarnation a le pouvoir de rétablir toute la création dans sa fonction liturgique d'adoration du Créateur. C'est en ce sens que le deuxième Concile de Nicée est l'aboutissement légitime des six premiers conciles œcuméniques, et reste en pleine unité et continuité avec eux.

L'œcuménicité des sept premiers conciles tient au fait qu'ils traitaient des problèmes fondamentaux posés à toute l'Eglise et que celle-ci y était représentée tout entière. Nous avons déjà noté leur unité et leur continuité, le fait qu'ils ne sont tous qu'une grande définition dogmatique concernant la Trinité, le Christ, l'incarnation et

la rédemption. Ils se ramènent tous au premier Concile et au Symbole de Nicée [26].

D'autres conciles seront tenus en Occident, qui traiteront de problèmes capitaux, mais intéressant surtout les Eglises occidentales ; l'Orient, après le schisme, était tenu à l'écart. Certes les Conciles de Lyon II et de Florence (1274 et 1438) tenteront une union entre les deux fractions de la chrétienté, mais cette entente sera de courte durée.

La vraie œcuménicité d'un concile futur exigera la présence de tous les chrétiens actuellement séparés et désireux de retrouver leur unité visible. Le Concile du Vatican II, le Synode panorthodoxe, le Conseil œcuménique de Genève, sont des étapes vers ce nouveau concile œcuménique de l'avenir. Alors, dans un réel désir de l'unité, toutes les Eglises pourront ensemble reprendre les grandes affirmations catholiques romaines, orthodoxes et protestantes, pour découvrir ensemble l'accomplissement et l'explicitation de ce que séparément elles auront précisé.



En effet, l'œcuménicité d'un concile lui vient de la participation réelle ou possible des représentants autorisés de tous les baptisés, fermement résolus à tout mettre en œuvre pour entretenir ou retrouver ensemble leur unité visible [27].

[26] Sur l'importance et la primauté du concile de Nicée et des quatre premiers conciles, voir Y. Congar, « La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques, origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel », *Le concile et les conciles*, Le Cerf-Chevetogne, Paris 1960, p. 75 ss.

[27] Pourquoi le dogme de l'infaillibilité pontificale, promulgué en 1870, au Concile du Vatican I, qui mettait fortement en question les positions conciliaristes du Concile de Constance (1414-1418), ne pourrait-il pas être légitimement remis en question, à son tour, dans un futur concile vraiment œcuménique. Ce que les évêques de la majorité infaillibiliste du Concile du Vatican I se sont permis, par rapport à ceux du Concile de Constance, pourquoi les Pères d'un futur concile ne se le permettraient-ils pas, à l'égard de définitions incomplètes parce que conçues dans l'état divisé de la chrétienté actuelle. Voir l'excellent article de R. Aubert, « L'ecclésiologie au concile du Vatican », *Le concile et les conciles*, Le Cerf-Chevetogne, Paris 1960, p. 245-284. J. de Torquemada, défenseur de la primauté papale au Concile de Bâle, affirmait cependant du pape : « *quamdiu catholicus est, verus summus pontifex est*... tant qu'il est catholique, il est vrai souverain pontife » (*Oratio syn.*, p. 71) ; et ailleurs : « S'il arrivait que tous les Pères, réunis dans un concile général, fussent d'accord sur une définition de foi et que le pape seul y fût opposé, je dirais qu'à mon avis, il faut suivre l'avis du concile et non celui du pape... Dans ce cas, le concile est supérieur au pape, non pas en pouvoir de juridiction, mais par l'autorité du jugement discriminatoire et l'étendue de l'information » (*Oratio syn.*, p. 58) ; et il ne fait pas de doute que le pape Eugène IV a admis cette position, à l'époque de Bâle.

Nous avons vu comment la tradition fidèle de l'Evangile s'est opérée à travers les conciles œcuméniques de l'Eglise indivise. Cette transmission s'accomplit ordinairement par le ministère autorisé de l'Eglise, qui proclame l'Evangile et célèbre les sacrements de la présence et de l'œuvre du Christ. Mais, lorsque survient un problème, une contestation, une hérésie, l'Eglise universelle se réunit en concile « avec le Saint-Esprit » (selon l'expression d'Ephèse), dans la certitude que le Saint-Esprit et les apôtres vont l'assurer de leur assistance, comme à Jérusalem, pour lui montrer le chemin, la vraie compréhension de la Révélation, de l'Ecriture sainte. Il ne s'agit pas de découvrir à chaque fois une vérité nouvelle, mais simplement de comprendre à nouveau en profondeur l'unique mystère du Christ. Il n'y a donc pas un développement dogmatique, à travers les conciles, au sens où le temps ferait peu à peu mûrir la vérité. La vérité, donnée une fois pour toutes, ne change pas. Mais les conciles, au cours des siècles, sollicités par les déviations de la foi, découvrent des expressions actuelles de l'unique et pleine vérité, des expressions capables de renverser l'erreur et de faire passer fidèlement l'Evangile. Et cette succession d'expressions conciliaires de l'unique vérité en font apparaître peu à peu toute la diversité et la richesse, permettant à l'Eglise de l'approfondir toujours mieux. C'est pourquoi, dans les sept premiers conciles, nous pouvons constater cette unité et cette continuité si frappante. Depuis que le premier Concile de Nicée a précisé le dogme de la Trinité et de la divinité du Christ, les six conciles subséquents n'ont fait que reprendre ces vérités fondamentales, que les approfondir, les exprimer à nouveau, les actualiser. Nous avons dit combien chaque concile cite les précédents et surtout celui de Nicée. Chaque fois que l'Eglise réunit un concile, elle ne prétend rien d'autre que revenir aux vérités fondamentales de la foi scripturaire, exprimées à Nicée, pour en tirer toutes les conséquences et faire ainsi passer fidèlement l'Evangile apostolique, en écartant l'erreur.

Ainsi, l'Eglise exprime son identité à travers le temps, sa fidélité à l'Evangile apostolique, sa soumission à l'Esprit saint, qui, par le ministère toujours vivant des apôtres, garde le Corps du Christ dans son intégrité.

Au fur et à mesure que l'Eglise avance dans l'histoire, elle se heurte à des événements, à des idées, à des évolutions, à des civilisations qui l'obligent à approfondir le mystère chrétien pour en découvrir

la richesse et les possibilités actuelles d'expression. Ainsi, l'Eglise mesure et exprime la catholicité de la vérité apostolique, sa possibilité de répondre aux besoins et aux problèmes de tous les temps. La tradition, succession d'expressions diverses de l'unique vérité, constitue la catholicité de l'Eglise dans le temps, elle manifeste les multiples facettes de la plénitude de vérité contenue dans l'Ecriture sainte.

La catholicité spatiale

La tradition, transmission fidèle de l'Evangile, inclut la participation de toute la diversité de l'humanité. Si la diversité des temps conduit l'Eglise à une expression toujours plus riche de l'unique vérité, la diversité des lieux, des races et des cultures, dans l'espace actuel du monde créé, joue un rôle identique. La compréhension la plus totale et la plus vraie de la Révélation, implique non seulement une référence à l'histoire de l'Eglise, et particulièrement aux conciles œcuméniques, mais aussi une ouverture à la diversité de l'Eglise actuelle dans l'univers entier.



L'Eglise rencontre aujourd'hui, plus que jamais, l'infinie diversité du monde et cette diversité affecte sa compréhension de la vérité. La diversité de la création, voulue de Dieu, rencontre la vérité unique et la saisit dans toute sa richesse. Le Saint-Esprit, répandu dans tout l'univers, conduit l'esprit de chacun, selon son tempérament propre, vers la compréhension de la Révélation. Et cette intelligence de l'unique vérité totale se nuancera selon les divers caractères humains formés à l'école de cultures différentes. Ce serait faire injure à la création, et donc au Créateur, que de considérer cette diversité humaine comme un handicap qu'il faudrait surmonter par une unification des esprits. La transmission fidèle de l'Evangile implique la collaboration de l'Eglise tout entière répandue sur toute la terre. Sans imposer une culture particulière, comme plus propre à exprimer la vérité, l'Eglise doit être à l'écoute de tous les échos que produit l'Evangile dans tous les lieux du monde. Trop longtemps, la culture européenne, la culture latine, ont voulu s'imposer au monde entier comme seules adéquates à l'expression de la vérité évangélique. Aujourd'hui, l'éveil de l'Asie et de l'Afrique impose la modestie à la culture européenne dans l'Eglise. La tradition aujourd'hui doit jaillir du contact entre l'Est et l'Ouest, entre l'Europe et l'Afrique. Les « jeunes Eglises », récem-

ment autonomes, vont jouer un rôle décisif dans la tradition actuelle de l'Evangile. Ce sont elles peut-être qui, prenant la relève des vieilles cultures chrétiennes fatiguées, vont assurer la transmission fidèle de l'Evangile aux générations futures. Il y a là pour l'Eglise une exigence de souplesse et de rajeunissement. Une attitude réactionnaire ou conservatrice est impossible pour l'Eglise, qui croit à l'œuvre du Saint-Esprit toujours agissant par les apôtres pour actualiser l'Evangile aujourd'hui. Comment cette actualisation pourrait-elle se faire, si l'Eglise restait cramponnée à des cultures périmées ? Il ne s'agit pas, bien sûr, de renoncer à la forme biblique de la Révélation ; car l'incarnation de Dieu, en un lieu et en un temps, a donné une valeur et une efficacité perpétuelles aux modes de penser le mystère de Dieu utilisés par l'Ecriture sainte. Mais, en pensant bibliquement la vérité unique, l'Eglise doit rencontrer le monde actuel, dans sa diversité, en exprimant cette unique vérité dans les langages multiples des lieux, des races et des cultures qu'elle doit tous associer à la tradition de l'Evangile.

Cette diversité de la création dans l'espace contribue à une compréhension toujours plus riche de la Révélation. La tradition, en faisant place à cette diversité du monde, manifeste la catholicité de l'Eglise dans l'espace. La vérité unique, abordée et comprise dans l'éclairage de cette catholicité spatiale de la tradition, manifeste sa plénitude, où chacun, d'où qu'il vienne, trouve l'Evangile du Christ l'atteignant vraiment dans son humanité propre.

La présence de cette diversité des cultures dans la tradition de l'Evangile est très importante pour permettre à l'Eglise de distinguer entre ce qui est vérité essentielle et expression relative de cette vérité. Il est certain que les diverses conceptions de l'univers au cours de l'histoire ont fait évoluer les expressions théologiques du mystère chrétien. De la cosmologie judaïque à celle de Ptolémée, de celle-ci à celle de Copernic ou de Newton, de Newton à Einstein, il est clair qu'il y a une succession de bouleversements dans les conceptions de l'univers qui ont influencé considérablement l'expression théologique de la vérité immuable.

La résurrection et l'ascension du Christ, faits historiques et vérités de foi, ne peuvent pas être conçues de la même manière par un homme d'aujourd'hui que par un contemporain du Christ. Les images bibliques de l'« ici-bas sur la terre » et du « là-haut dans le

ciel » qui expriment le mystère des deux mondes, ne peuvent être comprises aujourd'hui dans un sens purement spatial, comme ce pouvait être le cas dans une culture juive ou grecque. La doctrine eucharistique de Calvin, qui veut sauvegarder à la fois la réalité de la présence du Christ et la vérité de son ascension dans le ciel, est fortement influencée par les conceptions de l'espace dues à la cosmologie de son temps. Il serait absurde d'opposer aujourd'hui à la doctrine catholique de la présence réelle les mêmes objections que Calvin. On pourrait ainsi multiplier les exemples montrant que la diversité des cultures oblige la tradition de l'Evangile à distinguer sainement entre la vérité éternelle qui doit être transmise et ses expressions théologiques limitées qui peuvent être changées, parce qu'elles sont dues à la culture d'un temps, d'une région, à une métaphysique relative aux évolutions de la science.

La catholicité de l'Eglise dans l'espace exige quelle introduise dans l'élaboration de sa tradition de l'Evangile la voix des diverses cultures humaines, selon la diversité des lieux et des races.

La tradition, compréhension doxologique de l'Ecriture



Selon *son ministère sacerdotal*, l'Eglise entretient dans la liturgie un dialogue avec Dieu, le Père, par le Christ, dans l'Esprit saint.

L'Ecriture sainte compose pour une grande part le langage de l'Eglise dans sa liturgie. Dieu lui parle dans l'Ecriture, et par les mots de l'Ecriture, par les psaumes, par les prières tissées avec le vocabulaire biblique, elle répond à Dieu, en louange et en supplication, en action de grâce et en intercession. Dans la célébration des sacrements, elle vit concrètement de la Parole de Dieu dont elle se nourrit.

Par cet usage abondant de l'Ecriture dans sa liturgie, l'Eglise fait en quelque sorte l'expérience vivante de la Parole de Dieu, et cette expérience est une forme essentielle de la tradition.

Dans son choix des textes bibliques pour la liturgie, l'Eglise donne une interprétation vivante de l'Ecriture. La liturgie devient une forme capitale de sa catéchèse. L'attribution de tel psaume, de telle

prophétie, de telle épître, de tel évangile, de telles antiennes, à une fête ou à un dimanche du cycle liturgique, signifie l'exégèse spirituelle que l'Eglise fait de ce texte, et le situe dans une relation vivante avec le mystère du Christ. Ainsi l'Eglise donne une interprétation liturgique vivante de l'Ecriture. Certes, cette compréhension est fondée sur le sens historique de la Bible, mais elle le dépasse en appliquant la Parole de Dieu à l'actualité vivante du salut dans l'Eglise.

Ainsi donc la liturgie, et très particulièrement les liturgies des premiers siècles de l'Eglise, constituent une part importante de la tradition de l'Evangile. Dans les formes de sa prière officielle, dans le choix des textes et la composition des prières, l'Eglise ancienne nous livre sa compréhension profonde de la Révélation et nous transmet son interprétation fidèle de l'Evangile.

D'autre part, la Parole de Dieu, ainsi vécue dans le mystère liturgique, présente peu à peu toutes ses dimensions à l'Eglise en prière. Dans son choix et sa disposition des textes, l'Eglise donne une interprétation universelle et authentique de l'Ecriture, mais de plus, vivant sa liturgie, elle s'assimile peu à peu la Parole de Dieu dans toute sa richesse et en poursuit ainsi tout l'approfondissement. Cette intelligence toujours plus affinée de l'Ecriture dans la vie liturgique est aussi une forme de la tradition [28].

La liturgie est la forme ordinaire de la proclamation de la vérité par l'Eglise. La rédemption, le sacrifice de la croix et la victoire de la résurrection, par exemple, n'ont jamais eu d'autres formes de proclamation que la liturgie avec son cycle annuel, ses fêtes, ses textes bibliques, ses credos, ses prières traditionnelles, sa prédication. L'Eglise a vécu de ce mystère du Christ Sauveur et de son œuvre rédemptrice dans la vie liturgique, sans que jamais un concile n'ait besoin de se prononcer sur ce point dans une définition dogmatique. Ainsi, tant qu'un problème théologique ne crée pas dans l'Eglise une crise qui l'obligerait à tenir un concile et à se prononcer, la tradition fidèle de l'Evangile passe par sa vie liturgique ; l'Eglise proclame la vérité en glorifiant son Seigneur ; sa théologie est essentiellement doxologique. Dans cette attitude d'adoration en présence de Dieu et à l'écoute de sa Parole, l'Eglise universelle reçoit du Saint-Esprit la juste interprétation de l'Ecriture. Mais il s'agit de l'Eglise universelle,

[28] Cf. Y.M.-J. Congar, *La tradition et les traditions, essai historique*, Arthème Fayard, Paris 1960, p. 86-91.

catholique. C'est-à-dire que la tradition fidèle de l'Evangile s'opère par la liturgie, dans la mesure où cette liturgie est vraiment universelle, catholique, où elle s'inscrit dans la succession de la prière catholique de l'Eglise, où elle contient cette plénitude de foi et d'adoration héritée de l'ancienne Eglise. Il n'y a aucune uniformité nécessaire des liturgies chrétiennes, mais, dans leur diversité, elles doivent présenter une parenté biblique et catholique, puisée aux sources des premiers siècles, pour porter authentiquement la tradition fidèle de l'Evangile, pour permettre à l'Eglise de vivre profondément de la Parole de Dieu.

Il est clair qu'en dehors des situations de crise où l'Eglise a dû se rassembler en conciles, pour affirmer la vérité contre l'erreur, la tradition fidèle de l'Evangile s'est opérée dans la liturgie. Les Pères de l'Eglise des premiers siècles ont donné leur meilleur enseignement dans les catéchèses liturgiques. Ils expliquaient là le mystère du Christ sous forme plus doxologique que systématique. Ils aidaient les fidèles à vivre avec le Christ dans la liturgie. La tradition ancienne de l'Eglise est essentiellement doxologique et liturgique. Même les définitions des conciles ont ce caractère doxologique. Ce sont plus des textes et des termes liturgiques, à l'usage du culte, que des précisions théologiques ou métaphysiques. Les expressions « Dieu de Dieu, Lumière de la Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré non créé, consubstantiel au Père... » ou « *Theotokos* », par exemple, sont plus destinées à orienter l'adoration dans la vérité, qu'à donner une explication logique du mystère. La tradition la plus authentique de l'Eglise ancienne passe, en dehors des conciles, à travers des textes comme le *De Sacramentis* ou le *De Mysteriis* de saint Ambroise, les homélies et catéchèses liturgiques des divers Pères grecs et latins.



Même lorsque la réflexion de l'Eglise se fera plus systématique, c'est dans la liturgie d'abord qu'il faudra chercher son interprétation authentique de l'Ecriture. Il n'y a pas de doute que les liturgies diverses ont maintenu cette compréhension de l'Ecriture avec plus de fidélité que les systèmes théologiques variés du Moyen-Age et des temps modernes. Pour prendre un exemple dans les Eglises issues de la Réforme, les livres liturgiques, et les cantiques surtout, ont conservé la fidèle doctrine de la rédemption par le sacrifice du Christ, la doctrine du salut par pure grâce, alors que maints théologiens, et même des Eglises, tombaient dans le libéralisme et le moralisme.

Il faut évoquer ici la tradition des Eglises orientales, de l'Eglise orthodoxe, qui plus que les Eglises d'Occident ont su garder cette place prééminente de la liturgie dans la tradition de l'Evangile. On peut dire que tout l'enseignement de l'Eglise orthodoxe se trouve dans la liturgie. La liturgie est conçue comme le monde de Dieu dans lequel le fidèle se meut et contemple la vérité. Le cycle liturgique, les fêtes, les sacrements lui livrent tout ce qu'il doit connaître pour vivre en chrétien. Il n'y a pas de séparation entre la liturgie et la morale ; toute la vie chrétienne se trouve dans la liturgie, toute la vie chrétienne est liturgie. La tradition de l'Evangile passe tout naturellement par la liturgie, pour l'orthodoxie. C'est là que se trouve l'authentique compréhension de la vérité révélée dans l'Ecriture, exprimée et résumée par les conciles.

La liturgie fait appel à l'art qui, lui aussi, peut être une forme de la tradition, une compréhension doxologique de l'Ecriture. Lorsque le culte de l'Eglise conduit l'artiste à une création qui exprime la gloire de Dieu et la louange de son peuple, lorsqu'il se soumet fidèlement à la vérité de l'Ecriture sainte, tout en gardant la pleine liberté de son expression, l'artiste peut être l'instrument de la tradition fidèle de l'Evangile dans la liturgie. Il est l'instrument par lequel la vérité incarnée en Jésus-Christ rencontre le monde matériel des formes, des couleurs, des sons. Dans cette rencontre de l'Evangile et de la matière créée, il se produit un dialogue où la vérité se cherche une forme actuelle d'expression qui puisse atteindre efficacement l'homme d'aujourd'hui. Ainsi, l'artiste met à la disposition de l'Evangile l'instrument de sa création artistique pour que la vérité éternelle trouve aujourd'hui le moyen de s'exprimer aussi par le truchement des formes, des couleurs, des sons, dans la célébration liturgique. Il faut distinguer ici entre l'œuvre d'art d'inspiration religieuse et l'œuvre d'art au service de la liturgie ou de la prière. C'est l'œuvre d'art proprement liturgique, par sa soumission à la vérité et son ordination à la louange, qui peut être une forme de la tradition de l'Evangile. Nous trouvons de très beaux exemples de cet art liturgique, instrument de la tradition, dans les icones russes médiévales, dans les vitraux, les portails et les chapiteaux des anciennes cathédrales, dans les fresques d'un Giotto ou d'un Fra Angelico... L'art liturgique moderne est en train de découvrir de nouvelles expressions de cette tradition de l'Evangile.

Nous avons vu comment l'Eglise, lors du septième Concile œcuménique, à Nicée en 787, a voulu souligner la possibilité de l'usage des images dans le culte, contre les iconoclastes. Dans ce Concile, elle a montré les conséquences dernières de la christologie, du dogme de l'incarnation. L'image est le symbole que toute la création, la matière elle-même, peuvent être atteintes par le Christ, devenir signes de la présence du Royaume de Dieu dans notre monde, donner un reflet de la Lumière éternelle. Les images de l'art liturgique sont aussi des instruments possibles d'une tradition authentique de l'Evangile, dans la mesure où elles expriment fidèlement la vérité et conduisent le peuple de Dieu à une vraie adoration, dans la mesure où elles ne sont pas un simple décor, mais où elles font partie intégrante de la liturgie de l'Eglise.

Ainsi, la liturgie traditionnelle de l'Eglise, par l'usage qu'elle fait de l'Ecriture, par ses chants, par ses prières, jaillies de la lecture biblique et du dogme, par ses images, porte en elle la tradition fidèle de l'Evangile. Encore une fois, l'Ecriture sainte reste la seule norme pour la foi de l'Eglise. Cependant la liturgie permet de saisir comment l'Eglise a compris l'Ecriture à travers les siècles, elle est un moyen de lecture œcuménique de l'Ecriture. D'autre part, la liturgie donne une interprétation doxologique de l'Ecriture, elle l'utilise pour la louange du Seigneur, elle en fait le lieu où Dieu doit être écouté et adoré, écouté dans un esprit d'adoration, adoré avec obéissance ; ainsi la liturgie donne à l'Ecriture une interprétation qui lui est parfaitement adéquate, puisque la Bible n'est pas un livre scientifique pouvant nous donner les solutions de nos problèmes intellectuels, mais la Révélation du Seigneur tout-puissant et miséricordieux, rassemblant son peuple pour la louange et le service, pour la liturgie et la mission.



L'Eglise ne comprend jamais mieux la vérité révélée dans l'Ecriture que lorsqu'elle se met en prière pour adorer Dieu et intercéder en faveur de tous les hommes. La liturgie, compréhension doxologique de l'Ecriture, est donc un lieu privilégié, où l'Eglise rencontre la vérité, où elle en vit ; la liturgie est une forme essentielle de la tradition fidèle de l'Evangile.

La tradition, compréhension missionnaire de l'Ecriture

Selon *son ministère prophétique*, l'Eglise, essentiellement missionnaire, mène un dialogue constant avec le monde. Il ne s'agit pas seulement pour elle d'apporter au monde extérieur l'Evangile qu'elle aura consciencieusement médité à l'intérieur de sa vie théologique et communautaire. L'Eglise est sainte, mais elle porte en elle-même tout le poids du monde avec ses problèmes, ses difficultés, ses souffrances ; elle en connaît aussi les tentations et le péché, par les membres qui constituent son corps. L'évangélisation commence donc à l'intérieur même de l'Eglise. En outre, si l'Ecriture est immuable, elle doit être prêchée et appliquée de manière intelligible et efficace. L'Eglise ne peut donc apporter valablement l'Evangile au monde qu'en connaissant celui-ci de la façon la plus profonde et la plus précise. Enfin, et surtout, la proclamation de l'Evangile est une rencontre de l'Eglise et du monde. L'Eglise apporte la lumière de Dieu sur le monde, et le monde apporte à l'Eglise la manière dont cette lumière doit être projetée sur lui, afin qu'il en soit vraiment éclairé. Dans cette rencontre, l'Eglise, en modifiant constamment sa projection de la lumière éternelle et immuable, selon les nécessités du monde, apprend toutes les richesses et possibilités de cette lumière. L'application de l'Evangile unique, sans cesse renouvelée selon les besoins du monde, permet à l'Eglise d'explorer toujours plus à fond la plénitude de la vérité qu'elle porte. En l'obligeant à se faire comprendre par le monde, le Saint-Esprit conduit l'Eglise dans la vérité tout entière, selon la promesse du Christ. L'Eglise se comprend elle-même, quand elle dialogue avec le monde ; non pas qu'elle reçoive de lui la vérité, mais le Christ qui est mort pour *tous* les hommes lui apparaît alors dans sa plénitude catholique, dans sa largeur de cœur. La vérité du Christ est dans l'Evangile, mais l'Evangile est pour le monde, et non pas seulement pour l'Eglise ; il s'explicite donc dans le dialogue de l'Eglise avec le monde. En cherchant à comprendre le monde actuel, à trouver les mots et les images qui l'atteignent, l'Eglise enrichit sa compréhension de l'Ecriture.

Le Christ règne sur le monde et prépare mystérieusement les hommes à le rencontrer. L'Eglise ne doit pas seulement connaître la Révélation, mais être attentive aux signes de cette préparation des hommes par le Seigneur du monde. Le dialogue de l'Eglise avec le

monde peut être une forme de la tradition, comme compréhension actuelle de l'Evangile par l'Eglise. Ce dialogue élargit l'Eglise à ses dimensions catholiques.

Lorsque l'Eglise a rencontré le monde grec et ses philosophies, elle n'a pas ajouté des vérités à la Révélation biblique. Tout lui a été donné par les apôtres, dans leur tradition inspirée de l'Evangile. Cependant le Seigneur qui règne sur le monde présidait à cette rencontre. Il assistait l'Eglise par le Saint-Esprit pour que dans ce contact avec la pensée grecque elle sache choisir le vocabulaire compréhensible au monde, mais trahissant le moins possible la vérité. Plus encore, puisque le Christ est mort pour *tous,* afin que *tous* puissent trouver la vérité et le salut, le Saint-Esprit montrait à l'Eglise ce qui dans l'homme pouvait constituer son ouverture et sa disponibilité à recevoir l'Evangile. Le Saint-Esprit lui montrait les chemins de la mission, les lieux où se rendre, car il préparait lui-même le cœur des futurs chrétiens. Saint Paul a la vision d'un Macédonien qui le supplie de passer dans son pays. « Aussitôt après cette vision. écrit le rédacteur des Actes, nous cherchâmes à partir pour la Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à l'évangéliser » (Act. 16. 10). Lorsqu'il est à Athènes, saint Paul voit dans l'autel au dieu inconnu édifié par les grecs une préparation à sa prédication du vrai Dieu : « Ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer » (Act. 17. 23). Les valeurs de ce monde ne sont pas que le fruit du péché. Elles peuvent être de mystérieuses préparations du Créateur et Seigneur de tous, qui prédisposent les hommes à recevoir l'Evangile. Si l'Eglise veut atteindre les hommes, elle doit puiser son vocabulaire à ces valeurs pour y couler la Parole de Dieu faite pour tous. Celle-ci fera éclater les manières humaines de penser, mais elle les aura pénétrées d'abord en ce qu'elles ont de valable, c'est-à-dire en ces valeurs que le Seigneur du monde lui-même aura fait s'épanouir, en vue de la proclamation universelle de l'Evangile et de son accueil par tous. Ces valeurs et ce vocabulaire apportent donc à la prédication de la vérité de nouvelles richesses d'expression universelle de l'Evangile. Et cette rencontre de l'Eglise avec le monde apporte à celle-ci constamment de nouvelles manières de comprendre l'Ecriture et de transmettre la Parole de Dieu. Encore une fois, cela n'affecte pas le contenu même de l'Evangile, mais cela manifeste sa catholicité, la richesse de ce contenu capable, en chaque lieu et en chaque temps, de s'exprimer de nouvelle façon pour le salut de tous.



L'Eglise doit donc connaître le monde et pour cela y être très présente. Il peut y avoir une prédication docétiste de la Parole de Dieu, qui ne se soucie que de l'exégèse et de la pure proclamation de l'Evangile, sans aucun souci de rencontrer vraiment l'homme et le monde tels qu'ils sont. La mission et l'évangélisation, partant d'une très louable confiance en l'efficacité de la Bible en elle-même, ont souvent procédé avec ce refus de considérer les valeurs et le vocabulaire de ce monde. Une telle proclamation de la vérité n'est pas une authentique tradition de l'Evangile. Elle déracine l'homme de ses conditions sociales et humaines, ou plus souvent encore elle risque de n'atteindre que des déracinés déjà.

Pour que s'opère une vraie tradition de l'Evangile, pour que la Parole vivante de Dieu pénètre vraiment l'actualité des hommes et du monde, il faut que l'Eglise soit profondément présente aux hommes et au monde. Elle doit les comprendre tels qu'ils sont, en vivant au milieu d'eux. Elle doit surtout pénétrer les valeurs et le vocabulaire de son temps. Par vocabulaire il faut entendre tous les moyens d'expression : non seulement la langue, mais les images, les signes, la littérature, le roman, le cinéma, le théâtre... Toutes ces techniques nouvelles doivent être considérées par l'Eglise comme des valeurs, avec optimisme et reconnaissance. L'Eglise est quelque fois pessimiste et puritaine par rapport à ce monde. S'il est juste qu'elle condamne et rejette le péché sous toutes ses formes, la guerre, l'injustice, l'esprit de possession et d'orgueil, qui utilisent à leur fin les valeurs de ce monde, elle doit être positive et pleine d'espérance pour ces valeurs elles-mêmes qu'elle peut considérer comme ouvertes à la sanctification de l'Evangile. Le dialogue de l'Eglise, joyeusement et paisiblement présente au monde et à toutes ses valeurs, avec l'homme d'aujourd'hui dont elle comprend et parle le langage, devient alors l'occasion magnifique où l'Evangile trouve une nouvelle manière de s'exprimer et révèle ainsi sa catholicité et son efficacité. Le monde, et ce que le Seigneur y maintient et développe de valeurs authentiques, participent ainsi à une fidèle tradition de l'Evangile qui en chaque temps révèle la richesse de ses trésors.



Les organes de la tradition

Selon *son ministère royal*, l'Eglise est dotée d'une autorité, signe de l'autorité du Christ sur elle-même et sur le monde. Nous avons vu comment les apôtres, envoyés par le Christ, ont eu conscience de cette autorité et l'ont exercée. A cause de l'extension géographique de l'Eglise et de sa mission, ils ont délégué leur autorité à des ministres, épiscopes ou presbytres. Enfin, sentant leur fin prochaine ils se sont assurés des successeurs. Ces successeurs d'apôtres ne pouvaient pas prendre la place des apôtres, place unique, désignée par le Christ, mais exercer en leur nom et avec eux, dans l'Esprit saint, le ministère de l'unité et de l'autorité dans le Corps du Christ. Le Seigneur a seul pleine autorité sur son Corps l'Eglise ; avec ses apôtres, il continue à exercer cette autorité. Les successeurs d'apôtres, dans ce ministère de l'unité et de l'autorité au sein de l'Eglise, ne sont que des signes vivants et concrets de cette unique autorité, mais des signes nécessaires. Ce sont les hommes sûrs (2 Tim. 2. 2) que saint Paul a désignés et qu'il recommande à Timothée de désigner à son tour [29].

En effet, puisque la pleine compréhension de l'Evangile n'est possible que dans la communion catholique de l'Eglise, puisque la vérité ne se trouve que dans la charité (Eph. 4. 15), le ministère de l'unité et de l'autorité est nécessaire au maintien de la vérité dans l'Eglise, à la fidèle tradition de l'Evangile. Saint Paul a pourvu à ce ministère et chargé son successeur Timothée d'y pourvoir à son tour.

Ces évêques, successeurs d'apôtres, ont la responsabilité de la fidèle tradition de l'Evangile. Ils doivent veiller à garder le bon dépôt : que l'Ecriture sainte soit prêchée et enseignée, que les sacrements soient célébrés, que les ministres soient ordonnés, que la liturgie soit priée, que les symboles œcuméniques soient observés, que l'autorité des conciles œcuméniques soit maintenue dans l'Eglise. Ils sont les organes par lesquels les apôtres continuent à exercer leur autorité au nom du Christ, à travers l'Ecriture comprise dans la communion universelle de l'Eglise.

[29] Ce paragraphe, très bref, n'est qu'un rappel, par souci de structure de l'exposé, de ce que nous avons dit plus haut concernant les ministères de l'Eglise, comme organe de la tradition.

Ces évêques n'ont pas ce ministère de l'unité et de l'autorité isolément. Dans leur Eglise locale, c'est avec tout le collège des presbytres et les autres ministres qu'ils l'exercent [30].

Cependant, par le charisme et la charge qui leur sont propres, ils sont les responsables de l'unité de l'Eglise, et peuvent être amenés, en cas de crise dans leur Eglise, à prendre une responsabilité personnelle pour faire respecter leur ministère de l'autorité. D'autre part, ils doivent chercher la communion avec les évêques de toutes les Eglises locales dans le monde. Les conciles, régionaux ou œcuméniques, sont les moments privilégiés où se concrétise cette communion. Depuis les premiers siècles de l'Eglise, un évêque-primat est chargé de veiller à l'unité des évêques, et de trancher en cas de crise dans le concile œcuménique. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier le rôle de cet évêque-primat.

Ce ministère de l'unité et de l'autorité exercé par les évêques est essentiellement en fonction de la garde du bon dépôt apostolique. L'Evangile ne peut être fidèlement compris et authentiquement transmis que dans l'unité de toute l'Eglise ; c'est pourquoi il est nécessaire de maintenir cette unité. L'évêque est vraiment au service de l'autorité du Christ et de ses apôtres qui maintiennent l'Eglise dans l'unité. Il est le signe vivant et concret de cette autorité en vue de l'unité. C'est donc en totale soumission au Christ et aux apôtres, c'est-à-dire par la garde du bon dépôt et la prédication de l'Evangile qu'il exercera son ministère. L'évêque est essentiellement un ministre de la Parole de Dieu et des sacrements, par lesquels il gouverne l'Eglise pour la garder dans l'unité. Il est dans la succession apostolique pour autant qu'il est le gardien du bon dépôt apostolique, qu'il transmet fidèlement ce dépôt, qu'il est en communion avec les autres évêques, pour signifier l'unité de l'Eglise universelle. C'est à ce plan là que doit se situer toute discussion sur la succession apostolique ; la consécration des évêques par d'autres évêques signifie cette communion universelle sans laquelle il n'y a pas de pleine compréhension de l'Ecriture et donc une tradition partielle de l'Evangile. Le bon dépôt ne peut être gardé et transmis dans sa totalité que par le collège universel des évêques, en

[30] Cf. les Lettres de saint Ignace d'Antioche : « Ne faites rien en dehors de l'évêque et des presbytres... il n'y a rien de bon que ce qui est commun » (*Magn.* VII, 1).



communion les uns avec les autres, en collaboration avec les presbytres et les autres ministres des Eglises locales, en liaison avec tout le peuple chrétien.

Conclusion

Cette étude sur la tradition fait ressortir combien aujourd'hui le travail œcuménique et la marche vers l'unité des Eglises sont essentielles à la pleine compréhension de l'Ecriture sainte. A différentes périodes de son histoire l'Eglise a mis l'accent sur un aspect différent de sa foi ou de sa vie. Aux IVe et Ve siècles, il fallait affirmer avec force les dogmes trinitaires et christologiques ; au XVIe siècle, il fallait retrouver la pleine autorité de la Parole de Dieu et la pleine suffisance de la grâce. Il en allait de la vie même de l'Eglise et de sa mission dans le monde.

Aujourd'hui l'unité œcuménique de tous les chrétiens est essentielle à la vie de chaque Eglise et à sa mission. Il faut que les Eglises trouvent ensemble la vérité particulière qui opérera leur réforme et leur unité.



En ce qui concerne le problème important de la tradition, qui est en rapport direct avec celui de l'unité de l'Eglise, on pourrait essayer de préciser la direction dans laquelle il faudrait chercher une solution qui favoriserait l'unité. En conclusion, nous pourrions laisser à la réflexion œcuménique les trois affirmations suivantes :

1) L'Eglise est le Corps du Christ, la plénitude de Celui qui est Plénitude.

2) Le Christ et les apôtres sont unis à l'Eglise de telle façon qu'ils continuent à y exercer leur autorité, à travers un ministère institué par eux, et qu'ils opèrent, par ce ministère, la garde fidèle du bon dépôt et la tradition authentique de l'Evangile.

3) L'Ecriture sainte ne peut être totalement comprise que dans la communion universelle de toutes les Eglises, assistées par le Saint-Esprit, et dans la volonté de transmettre l'Evangile aux hommes d'aujourd'hui.

Notes bibliques de prédication

pour les temps du Carême, de la Passion et de Pâques

Job.

Il est sans aucun doute hasardeux de donner des « notes » sur quelques passages d'un livre comme celui de Job. Pour des raisons pratiques, nous ne pourrons examiner que quelques chapitres isolés alors que l'œuvre est un tout cohérent, et surtout un monde. On sera donc conscient que dans une « série » de prédications sur Job se trouve un élément d'arbitraire, fâcheux mais inévitable.

J'ose recommander à mes collègues qui utiliseront ces lignes de les compléter par la lecture d'au moins un des deux ouvrages suivants, essentiels pour la compréhension de l'ensemble :

J. PEDERSEN : *Israël, its life and culture*, Vol. I-II, p. 363-374. Copenhague, Londres 1946.

P. HUMBERT : Le modernisme de Job, dans *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. III, p. 150-161. Leyde, 1955 (Réimprimé sous le titre de « A propos du livre de Job » dans *Opuscules d'un hébraïsant*, p. 204-219, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, XXII, 1958).

*
* *

1. Chapitre III.

Le chapitre se divise en cinq parties :
1) vv 1-10. Malédiction du jour de la naissance de Job.
2) vv 11-12, 16 (verset déplacé). Plainte sur la naissance.
3) vv 13-19. Contemplation du bonheur des morts.
4) vv 20-23. Plainte accusatrice (en termes généraux).
5) vv 24-26. Expression directe de la douleur, de la peur et du trouble de Job.

1) *vv 1-10.* Le silence des quatre amis est rompu, enfin, par Job lui-même ; mais ses paroles sont une explosion.

v. 3. Comme les suivants, ce verset est puissamment marqué d'éléments mythologiques anciens. Le jour de la naissance de Job, et la nuit de sa conception (il est plus simple ici de les prendre ensemble comme un tout) sont quasiment personnifiés. Ce jour n'est pas compté en mesure de temps car il a une existence cosmique : il est inscrit au ciel par les astres et Dieu le voit devant lui. Il est un des chaînons de l'ensemble des jours et Job voudrait « supprimer » ce chaînon, supprimer ce jour dans son essence même. Car ce jour est pour lui une date fatale, un jour vide, sans valeur. Par son allusion à sa conception Job exprime la même idée : il voudrait non pas tant être mort que voir extirpée la racine de son existence.

v. 4-5. Cosmologiquement, le jour de la naissance doit être détruit. L'obscurité à laquelle Job fait allusion est la même que celle de Gen. 1. 2 ; elle est métaphysiquement chaos, mort, mal, rébellion. En refusant la lumière à ce jour, Job le retire à l'action créatrice, illuminatrice (Cf. Gen. 1. 3) de Dieu. Il vise plus loin qu'un suicide, car l'Ordre créationel de Dieu est un jeu. Il ne s'agit pas seulement que le jour s'obscurcisse, mais qu'il ne soit pas créé afin qu'il ne s'y passe rien. Au v. 5a, lire : « Que le *couvrent* ténèbre et obscurité ». Si ce verset quitte un instant son contexte mythologique au moment où il parle des nuages, il y revient pour finir en citant l'éclipse, calamité cosmique due à l'action d'un être malfaisant.

v. 7. Privé d'existence, ce jour sera donc « stérile », inutile et il ne verra pas la joie que provoque l'annonce d'une naissance.

v. 8-9. Le v. 8 est très difficile. Les uns pensent que Job désire l'intervention de « magiciens » capables de réveiller les puissances cosmiques néfastes primordiales pour détruire un monde ou un jour de souffrance (Dhorme, Weiser), d'autres se contentent de penser à l'intervention des mêmes magiciens pour effacer la date anniversaire du malheureux (Horst). Sans pouvoir donner ici de réponse ni d'arguments définitifs, je trouve préférable la première explication étant donné qu'elle va dans la même ligne que les malédictions des vv 4-5a (On lira le mot « jour » et non pas « mer », contradictoire, proposé par plusieurs). Job devient donc plus précis et plus monstrueux dans ses malédictions.

v. 9. La conséquence des puissances chaotiques serait l'absence de lumière, l'absence des étoiles, signes du jour en question. La création serait de nouveau visée par la malédiction de Job.

2) *vv 11-12, 16.* Le ton, moins violent, reste cependant une plainte désespérée et amère. Après les premiers mouvements de passion, vient la réflexion et avec elle ses « pourquoi » douloureux qui resteront sans réponse directe.

Job refuse même les marques d'amour les plus « naturelles » qu'un être humain puisse recevoir : les genoux et le lait de sa mère.

3) *vv 13-19.* L'auteur biblique, dépassant le cas particulier de Job reprend le thème classique du repos dans la mort et de l'égalité qu'elle met entre tous. Alors que dans de multiples passages de l'A. T. (les psaumes en particulier) la mort et le sheôl sont des épouvantails, ici, la mort est envisagée comme désirable, ce qui est très neuf dans la pensée biblique (il y a là une influence de la pensée égyptienne).



v. 14. Les « solitudes » ou les « mausolées » sont les tombeaux anciens devenus des « ruines » (c'est le sens exact du mot employé) sous l'effet des siècles. C'est une allusion probable aux nécropoles et aux pyramides égyptiennes, ainsi qu'aux trésors qu'elles renfermaient.

v. 17. L'agitation des méchants, c'est-à-dire les vexations qu'ils faisaient subir. Le même mot se retrouvera au v. 26 pour désigner l'inquiétude de Job.

v. 18. Les prisonniers sont des captifs de guerre, employés aux mines, carrières ou fonderies

4) *vv 20-23.* Ici, la souffrance est envisagée sous son aspect universel, mais elle n'est pas anonyme, car il est sous-entendu que Dieu en est la cause, même s'il n'est nommé qu'au verset 23. Là, nous sommes brusquement replacés devant le cas de Job, cas personnel.

v. 20. La lumière représente plus que la vie, mais la création elle-même : quel est le sens d'introduire un malheureux dans ce monde ? On remarquera que Job ne réclame pas l'allégement de ses souffrances, mais une réponse à son « pourquoi ».

v. 23. Dieu est l'auteur du malheur de Job : il aurait rendu celui-ci littéralement prisonnier d'une vie sans but.

5) *vv 24-26.* Reprise du style en « je ». Au v. 24 : de même que le pain est au centre de la vie humaine, de même les gémissements de Job remplissent son existence ; l'idée de l'eau indique abondance et durée.

v. 26. Pas de repos de l'âme ni du corps, mais agitation et inquiétude.

Conclusion. De l'abondance des idées et des images exprimant la souffrance de Job, on peut retenir ici celles de l'homme emprisonné dans une situation « absurde » (Cf. Camus), sans issue humaine (v. 23). Dans sa souffrance, Job se sent désespérément seul et les malédictions par lesquelles il essaie de faire sauter le verrou du cosmos et plus exactement de la destinée ne font que le faire tourner en rond. Tout le passage exprime un certain égocentrisme de Job : *sa* mort et *son* inexistence comptent avant tout. Ce ne sera que plus tard, par la connaissance du Dieu enfin révélé qu'il apprendra sa place dans la création. — C'est en connaissant le Père et le Fils que la porte nous est ouverte à nous aussi sur la vie, une vie que, comme Job, nous ne trouvons pas en nous-mêmes (Cf. Jn. 1.4 ; 17.3). On pourra aussi mettre en parallèle le v. 26 (absence de paix, de bonheur, au profit de l'inquiétude) et Rom. 14.17 (la paix et la joie par le Saint-Esprit).

2. *Chapitre VII.*

Le chapitre VII est le second pôle de l'ensemble des chapitres VI-VII. En VI, Job a accusé ses amis ; en VII, il s'en prend à Dieu. Si, au chapitre III, la présence de Dieu était brièvement évoquée, ici, elle est pleinement présente. Job n'est plus devant un Ordre cosmique absurde qui a suscité son « jour », mais il est en face d'une personne, un grand *vis-à-vis* qui le poursuit mystérieusement. On remarquera une certaine gradation dans le chapitre : après les termes généraux des vv 1-2, après les considérations des vv 3-11 viennent les plaintes accusatrices et les questions véhémentes ou désespérées de la fin.

Nous divisons le chapitre ainsi :
1) vv 1-2. Dureté de la vie humaine.
2) vv 3-6. Souffrance de Job.
3) vv 7-11. Proximité de la mort à cause de la fragilité de la vie de Job.
4) vv 12-16. Dieu impitoyable envers Job.
5) vv 17-21. Pourquoi Dieu agit-il ainsi ?

1) *vv 1-2.* L'esclave et le mercenaire, les plus misérables des hommes parce qu'ils n'ont aucune indépendance ; rien n'est stable pour eux ; seule la fin du jour leur apporte un peu de repos ou la joie du salaire.

2) *vv 3-6.* Le ton devient plus personnel. Job ne peut que subir la vie passivement, telle qu'elle vient ; il n'a *aucun* répit, ni psychique (v. 4), ni physique (vv 5-6). D'une manière ou d'une autre, sa vie est une suite ininterrompue d'épreuves dont la mort est la perspective finale (on retrouve l'amertume du chap. III). Le v. 5 est une description atroce de sa maladie : ulcères purulents, parfois croûteux. Des mouches sont venues pondre leurs œufs dans cette chair infectée et leurs larves se nourrissent de ce corps pourri, à la limite de la gangrène.

Au v. 6b, lire au sujet des jours comparés à une navette : « ils ont cessé, faute de fil » (Dhorme, Horst).

3) *vv 7-11.* Job rappelle à Dieu la fragilité de sa créature, animée seulement d'un souffle (cf. Gen. 2.7) ; il l'invite à ne pas trop accabler celle-ci qui, une fois descendue au sheôl, disparaîtra sans retour. Le v. 21 ira plus loin en disant que Dieu aura beau alors chercher Job, ce sera trop tard (cf. Ps. 30.10). Job se sait au seuil de la mort, c'est pourquoi il n'a rien à perdre à crier ouvertement son angoisse (v. 11). Ce qui rend le cœur malade est plus dur encore à porter que la souffrance physique.

La personne de Dieu est clairement mise en évidence par ces versets ; c'est bien avec lui que la partie se joue, car c'est lui qui rend la vie de l'homme si malheureuse.

4) *vv 12-16.* Reprise d'un thème mythologique : la lutte du Dieu suprême avec le Dragon et avec le Dieu Mer. Révoltés autrefois contre Dieu, ils représentent ses ennemis type. Le Dragon (il a plusieurs noms dans la Bible : Tannin, Rahab, Léviathan) est souvent décrit comme massacré : ici, il est

placé sous surveillance afin de ne pas franchir les limites qui lui sont assignées dans la création. Job s'indigne d'être traité aussi rigoureusement que ces Ennemis redoutables, et il se désespère que Dieu le poursuive jusque dans son sommeil : dans la pensée ancienne, c'est la divinité qui envoyait les rêves (cf. v. 13 s). Dieu jouerait-il avec la souffrance de Job ? On comprend que le malheureux demande un peu de répit (v. 16).

5) *vv 17-21.* Ces versets parlent de façon tragique des relations Dieu-homme. L'homme est une si petite créature ! Et pourtant Dieu le poursuit de son regard scrutateur (attention, prendre le mot « visiter » des traductions protestantes dans son sens fort de scruter, d'examiner). Nous pouvons sans doute dire que Dieu prend sa création au sérieux, mais pourquoi ce regard est-il si terrible ? La présence de Dieu est à la fois grâce et condamnation, mais Job ne ressent pour l'instant que celle-ci. Cependant nous pouvons affirmer que, même s'il ne l'a pas découverte, cette grâce existe puisqu'il peut, malgré tout, crier à celui qui l'accable. Ne serait-ce pas pire pour lui si Dieu cessait tout à fait de le regarder ? De toutes façons, le passage montre un Dieu sévère (il lance ses flèches contre Job) et assez éloigné pour que celui-ci puisse prétendre que quelques fautes n'ont pas de raison de le toucher trop. Nous sommes donc très loin du Dieu du Deutéronome — et du Nouveau Testament — Dieu sans cesse en marche au milieu de son peuple.

Le v. 20 reprend le problème : que se passe-t-il en Dieu ? Quel est le mystère de son hostilité et, secondairement, le mystère de sa justice ?

Conclusion. C'est ce mystère de Dieu qui forme peut-être le fond de ce passage, le mystère de sa totale et redoutable présence qui fait l'écrasement de l'homme... comme aussi sa Vie (cf. vv 17-21).

3. *Chapitre IX.*

Au Chapitre VII, Dieu semblait être un Dieu méchant qui prenait plaisir à faire de l'homme sa cible. Au chapitre IX, Dieu apparaît avant tout comme l'insaisissable, comme un Tout Autre dont la pensée est impénétrable à l'homme.

Le chapitre peut se diviser comme suit :



1) vv 1-4. Le droit de Dieu.
2) vv 5-13. Les merveilles de la puissance créatrice de Dieu, confirmées par l'expérience de Job.
3) vv 14-18. Le silence de Dieu.
4) vv 19-24. L'injustice de Dieu.
5) vv 25-26. La brièveté de la vie.
6) vv 27-31. On n'échappe pas à la condamnation écrasante de Dieu.
7) vv 32-35. « *Tertius non datur* ».

1) *vv 1-4.* Job prend Dieu au sérieux et reconnaît la pleine dignité de celui-ci : il ne peut avoir tort. Mais du même coup, Job constate qu'on ne peut discuter avec lui, même pas entrer en matière ; d'ailleurs (v. 4) sa sagesse et sa force le mettent à l'abri de toute atteinte profane.

2) *vv 5-13.* Dans un style hymnique traditionnel, Job exprime son admiration pour le Dieu créateur, supérieur à tout par sa puissance. Job montre ici qu'il reste dans le cadre de la théologie traditionnelle de ses amis et qu'il n'est pas un « hérétique ». A sa confession de foi (vv 5-10), il ajoute le témoignage de son expérience personnelle (vv 11-13) : l'invisibilité de Dieu indique une différence infinie entre Dieu et l'homme.

Au v. 13, Rahab est un personnage mythologique, un dragon, parallèle à Léviathan (3, 8) et à Tannin (7, 12) ; dans certains récits, il était accompagné d'acolytes.

3) *vv 14-18.* Quelques corrections de texte son nécessaires. En 15a, lire « Si j'ai raison, je ne recevrais pas de réponse ». En 17a, lire « lui qui me broie pour un cheveu » (et non « par la tempête »), parallèle au « sans raison » de 17b.

Dans les vv 14-16, Job énumère les efforts qu'il pourrait produire pour « accrocher » Dieu : paroles choisies (14), justice (15), cris (16). Mais rien n'y ferait : Dieu est le Silencieux que Job n'a que la possibilité de supplier (15b). Il serait même « incroyable » (10) que Dieu réponde car il est davantage qu'un juge : le Seigneur qui fait ce qu'il lui plait (17 s).

4) *vv 19-24.* L'attitude de Dieu est si incompréhensible qu'il semble qu'en lui le droit soit suspendu et que seules la colère et la force agissent, de telle sorte que toute tentative humaine pour rencontrer « Dieu » (19b : lire la 3e personne au lieu de la 1ère) est vaine. Et comme il n'y a pas de dénominateur commun entre la justice de Job et la justice de Dieu (le mot a deux sens selon qu'il s'agisse de la justice de Job ou de celle de Dieu) Job ne peut plus alors qu'être jugé pécheur, quoi qu'il fasse, et la distinction entre bons et mauvais disparaît totalement (22 ss. Au v. 20, lire : « si je suis juste de bouche, *il* me condamne, si je suis parfait, *il* me déclare pervers »).

5) *vv 25-26.* Reprise du thème déjà vu (7. 6) de la brièveté de la vie, avec les images du coureur, du canot et de l'aigle.

6) *vv 27-31.* La présence toujours envahissante du jugement de Dieu angoisse Job. Toute distraction, toute tentation d'échapper artificiellement est vaine : Job finit nécessairement par être repris par sa peur d'être seul contre Dieu (27-28).

Les vv 29-31 reprennent l'idée de 7. 13-21 : là, Job pensait à l'hostilité de Dieu contre sa faute. Ici s'ajoute en 30-31 la notion d'une souillure inéluctable.

Il serait « vain » (29) de rechercher une position moralement juste puisque la condamnation viendra de toutes façons. Le v. 31 insiste avec puissance sur l'hostilité de Dieu contre toute justice qui ne serait pas de lui, démontrant ainsi la distance infinie qui le sépare de Job.

7) *vv 32-34.* Job reconnait lui-même qu'il n'y a pas de commune mesure entre eux deux : on ne peut forcer Dieu à parler (32a), il n'a aucun compte à rendre (32b), il n'y a personne qui puisse intervenir contre lui et suspendre un moment sa main (34).

(Nous laissons ici de côté le v. 35 très difficile et très diversement interprété et interprétable ; de toutes façons, il sert surtout à introduire le chap. 10).

Conclusion. En face de ce chapitre si riche avec ses divers thèmes, il nous semble qu'il faille résolument aller chercher son dépassement dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ. On évitera de faire de Job un « type » de Christ, mais on montrera que Christ répond aux cris et aux questions de Job. Car notre chapitre nous offre en définitive l'image d'un Dieu insaisissable, sans logique apparente, d'un Dieu qui déraisonne dans sa dureté. Qu'est-ce que sa justice si elle lui permet d'écraser les gens ! si elle lui permet de garder un silence hautain !

Le Dieu insaisissable de Job est celui qui se « livrera » lui-même au monde ; le Dieu qui déraisonne dans sa dureté sera celui qui déraisonnera aussi dans sa bonté : la folie de la croix. Et les coups reçus par Job ne se comprendront que lorsqu'on verra que Dieu s'est frappé lui-même. — Il vaut la peine de rappeler ici les vers d'Edmond Jeanneret : « *... ma main se levait pour parer à tes coups ! ... Je ne te savais pas le plus blessé de nous !* » (« Comme dans un miroir ») — Le Dieu qui dressait sa main sur l'homme (v. 34) permettra que l'homme tourne à son tour la sienne contre lui ; Christ a accepté injures et violences ; or, là non plus, il n'y avait pas d'arbitre pour l'abandonné de Dieu.

4. *Chapitre XLII. 1-9.*

Le passage — qu'on pourrait intituler « l'honneur de Dieu » — se divise en deux parties :
1) vv 1-6. Le repentir de Job.
2) vv 7-9. Le repentir des amis.

1) *vv 1-6.* Laisser de côté les vv 3a et 4, des doublets surchargent ou faussent le sens du texte.

Au v. 6, lire : « c'est pourquoi je rejette [mes paroles] et je me repens sur la poussière et sur la cendre. » Les mots « mes paroles » sont une conjecture adoptée par une série d'auteurs car, d'une part l'idée de « parole » est donnée par le contexte (v. 3bc) ; d'autre part, il manque un pied au vers et un complément au verbe « rejeter ». Ajoutons que le sens de « rejeter » (au lieu d'un « je me condamne » ou de ses équivalents) est bien attesté.

De quoi Job doit-il se repentir ? En aucun cas d'un soi-disant péché qu'il aurait commis et qui lui aurait valu la colère de Dieu (thèse des amis de Job). Si donc il n'a pas à se repentir d'un péché particulier, c'est son attitude envers Dieu qui est en cause. En effet il a parlé trop vite (d'où le « rejet » de ces paroles hâtives) : il n'a pas compris quelle est la vraie nature de Dieu ; il a cru pouvoir argumenter avec Dieu, discuter de sa Justice, et se mêler de ce qui ne le regardait pas. Dans son attitude fondamentale de contestateur, il s'est mis dans une position inextricable : dans son manque de confiance, il voulait que Dieu se justifie ! Mais maintenant il a vu. L'insaisissable est devenu événement ; il ne reste plus qu'à « avouer la stérilité des discussions au sujet de l'intervention divine dans les choses humaines » (Dhorme). En effet, Dieu n'est pas quelqu'un qu'on puisse prendre à partie, non qu'il ne le supporte, mais parce qu'il est qui il est et qu'il n'a pas de comptes à rendre.

Le v. 6 nous laisse sur le silence de Job et son abaissement dans la poussière. Le Nouveau Testament dépasse cette espèce de vide final : il apporte la réponse d'un *relèvement* — le signe de la résurrection — et la certitude qu'à partir de la repentance un *dialogue* commencera avec celui qui est non seulement le Dieu de la justice, mais encore le Père. Là où Dieu manifeste la distance qui le sépare de Job (v. 2), Christ montrera sa proximité.

2) *vv 7-9.* Au v. 7, les traducteurs essaient de rendre le reproche de Dieu aux amis de Job : ils n'ont pas « bien » parlé de Dieu, ils n'ont pas parlé avec droiture, ils n'ont pas dit la vérité. Si le mot de vérité est celui qui rend le mieux l'hébreu, il signifie dans sa racine quelque chose de « fixe », de « stable », de « solide ». En fait, Dieu les accuse d'avoir dit des paroles en l'air ; de telle sorte que pour finir, les amis tombent sous un reproche analogue à celui de Job : parler sans savoir. Ils ont eu des vues trop courtes sur Dieu ; leurs explications étaient stériles parce qu'elles tendaient à ramener Dieu dans le cadre de leurs conceptions trop « humaines » de la justice. Si Job a lutté contre Dieu, du moins il a défendu l'honneur de Dieu devant ses amis. Eux se sont fait un Dieu à leur taille, ils ont inventé une image de la justice de Dieu : cela n'était pas solide, cela était « en l'air ». C'est pourquoi il leur est aussi nécessaire à eux qu'à Job de se repentir.

Pour finir, Job et ses amis sont donc pécheurs les uns comme les autres, mais ils sont reçus les uns et les autres dans la grâce de Dieu. Ensemble, ils ont à apprendre qui est Dieu. Là, leur antagonisme, leur opposition s'éteindra dans un sacrifice commun à la *louange* de Dieu : c'est peut-être bien ainsi que commence l'œcuménisme.



Voir Jésus et croire en lui, selon l'Evangile de Jean.

1. Voir et croire.

Les lecteurs et les interprètes du 4e Evangile ont été souvent frappés de l'extrême fréquence des deux termes « voir » et « croire » (une centaine de fois chacun). Mais cette constatation n'est pas suffisante : en effet ces deux termes apparaissent plusieurs fois juxtaposés dans une même phrase ; cette juxtaposition qui se répète dans tout le cours de l'Evangile crée le sentiment qu'un problème est posé : celui de la relation entre la vue et la foi, ou plutôt entre « voir » et « croire ». (Chose étonnante, le terme *hè pistis* — la foi — n'apparait jamais dans le 4e Evangile, ni dans les épitres johanniques. Il semble que Jean ait délibérément écarté ce substantif que Paul et les synoptiques avaient suffisamment mis en valeur.)

Voir, c'est voir Jésus ou voir ses miracles, être situé devant l'évidence, être amené à la constatation personnelle, ne pouvoir échapper à l'objet qui est là présent sous les yeux. Mais voir ne conduit pas forcément à croire. En effet croire, c'est croire en Jésus, c'est se situer au delà de l'évidence, même contre l'évidence, être amené à un acte d'engagement qui bouleverse la position du sujet et modifie totalement sa relation avec l'objet de la foi ; croire, c'est rencontrer et confesser en Jésus le Christ, le Fils de Dieu. Il semble donc qu'à travers tout l'Evangile un procès soit intenté au « voir » par le « croire » (cf. 4.48 ; 6.36 et encore 2.23 ; 6.30 ; 10.25). Voir ne suffit pas et même s'oppose à croire ; si bien que la vue serait tout compte fait une infirmité et que la foi exigerait pour ainsi dire les yeux fermés.

Pourtant le procès n'est pas si simple. Car, aussi bien que l'insuffisance de la vue, est affirmée sa nécessité. Il est clair que si la Parole est devenue chair, si Jésus fait des « signes » c'est-à-dire des miracles qu'on voit, c'est afin que l'homme soit mis en présence d'une réalité visible, que la vue soit pour lui le chemin d'accès de la connaissance, que ses yeux à la fois se heurtent et s'ouvrent au mystère du Christ. Tout l'Evangile fait état de cette faculté de voir qui appartient aux témoins oculaires, depuis le début : « nous avons vu sa gloire » (1.14) jusqu'à la fin : « nous avons vu le Seigneur » (10.25). L'enchainement direct entre voir et croire apparait comme normal chez le vrai disciple du Christ (6.40 ; 9.36-38 ; 11.45 ; 10.8 ; 10.29). La vue est donc une chance de salut, une possibilité donnée de pénétration et de connaissance qui conduit à la foi. Jésus aurait-il ouvert les yeux de l'aveugle-né s'il n'avait voulu que cet homme voyant Jésus, confesse : « Je crois » ?

Il faut encore noter que dans plusieurs passages l'enchainement est inverse : c'est croire qui conduit à voir (1.50-51 ; 11.40 ; 12.44-45 et dans une tournure négative 3.36). C'est dire que la foi, qui prend appui sur la vue, a aussi pour fin la vue, ou plutôt la vision pleine et entière par quoi s'exprime la connaissance de Dieu (cf. 1.18).

Tout ceci donne à penser qu'il y a au moins deux sens du mot « voir ». Vision sensible qui s'accroche aux signes que sont les miracles, ou au signe par excellence qu'est Jésus lui-même — et vision spirituelle qui dépasse le visible pour saisir dans la foi la présence de Dieu et la vie éternelle. La distinction de ces deux sens serait aisée si l'évangéliste usait d'un vocabulaire spécifique affecté à chacun d'eux. Mais il n'en est rien, et les cinq verbes signifiant « voir » peuvent être utilisés dans les deux sens. Comme l'a montré très justement O. Cullmann (*Theologische Zeitschrift*, 1948, p. 360 ss), un procédé cher à l'auteur du 4e Evangile consiste à jouer sur le double sens possible de certains termes ; et ce procédé va jusqu'à laisser s'établir l'équivoque dans certains passages (ainsi en 12.32 : « être élevé », qui contient à la fois le sens de « être élevé à la droite de Dieu » et « être élevé sur la croix »). Le terme « voir » donne lieu lui aussi à semblable équivoque (p. ex. 9.39). Il y a donc un double sens du mot « voir » ; il est essentiel de l'apercevoir, non seulement pour avoir la clé de certains passages, mais aussi, comme l'a démontré Cullmann

dans le même article, pour avoir une clé d'interprétation de tout l'Evangile. Par ce procédé, l'évangéliste indique de quelle manière son Evangile doit être lu, quel est son dessein véritable : appeler son lecteur à la foi au Christ éternel dans le cadre obligé d'un récit dont le centre est le Jésus de l'histoire.

2. *Le dessein du 4e Evangile.*

L'étude de la relation difficile entre « voir » et « croire » est essentielle pour la compréhension du 4e Evangile. O. Cullmann l'a parfaitement montré dans un autre article (« La vie de Jésus objet de la "vue" et de la "foi" d'après le 4e Evangile », *Mélanges Goguel*, 1950, p. 52 ss). Tout le dessein du 4e Evangile (cf. 20.30) est que « ceux qui n'ont pas vu ... croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». C'est pourquoi, en même temps que la nécessité de la vue (il fallait que la Parole devenue chair s'offre aux regards des hommes, qu'il y ait des témoins oculaires, « viens et vois ! »), son insuffisance ou même son caractère néfaste sont nettement soulignés.

Il y a une pure vision physique qui veut se fonder sur elle-même pour accéder à la certitude (cf. 6.30 ; 9.39 et aussi 20.25) ; elle est en fait aveuglement, c'est elle qui est concernée par l'incognito du Christ (1.10-11). Il y a une autre vision donnée de Dieu qui est connaissance du Père (1.18) ; elle est illumination. Mais cette illumination n'est possible que parce que Jésus a été offert à la vue des hommes : voyant Jésus, des hommes ont cru en lui. Pourtant leur foi n'a été parfaite que quand ils ont reçu le Saint-Esprit (20.22). C'est là un thème essentiel du 4e Evangile : la fonction du Saint-Esprit est de remettre en mémoire et de faire comprendre les événements et les signes qui ont accompagné Jésus dans son ministère historique, afin que la foi découvre en lui le Christ éternel, le Fils de Dieu. L'important n'est pas d'avoir été spectateur (privilège d'un petit nombre d'hommes qui serait incommunicable aux générations suivantes), mais de devenir témoin (possibilité donnée à tout homme qui rencontre Jésus tel que Jean le donne à rencontrer dans son Evangile). La dernière parole de Jésus dans cet Evangile (le chap. 21 étant une addition) n'est-elle pas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » ? C'est-à-dire, heureux ceux qui, se fondant sur le témoignage de ceux qui ont vu et cru, croient à leur tour et reçoivent la vision pleine et véritable qui est l'aboutissement de la foi.



Ceux qui n'ont pas vu ne sont donc pas désavantagés. De même que les témoins directs ont accédé à la foi à travers le fait visible du ministère historique de Jésus, de même les témoins indirects que nous sommes accèdent à la foi à travers un récit intelligible de ce même ministère. Pour les uns comme pour les autres, le Saint-Esprit est la source de lumière qui éclaire la compréhension de ce ministère, et qui donne à un homme la possibilité inouïe de reconnaître que le Christ est bien ce Jésus, que Jésus est bien le Christ.

3. *Quatre textes proposés pour la prédication.*

On retrouvera dans les quatre textes proposés ci-après le thème « voir et croire ». Ce thème permet de situer parfaitement la crise qui conduira Jésus sur le chemin de la Passion, qui fera du jour des Rameaux un jour de profond malentendu ; ce thème vient aussi fonder la joie des disciples au jour de la Résurrection, ainsi que le témoignage de l'apôtre écrivant à ses bien-aimés.

Il y a ainsi une ligne directrice qui fera le lien entre ces quatre dimanches, et qui permettra de faire porter tout l'accent sur la signification et sur l'intention même de l'Evangile : que notre lecture, que notre méditation devienne rencontre avec Jésus-Christ.

Les notes qui suivent sont rédigées avec le souci de ce lien interne et de cet accent à mettre en valeur.

Dimanche de la Passion : Jn. 9. 24-41 (L'aveugle-né).

1. *Argument.*

La guérison de l'aveugle-né est incontestablement un « signe » par lequel Jésus rend témoignage au Père qui l'envoie et appelle les hommes à la foi. Mais ce « signe » a cette particularité de faire porter tout l'intérêt sur la capacité même de l'homme à percevoir les signes et à les recevoir comme moyen de salut. Voir ou ne pas voir, c'est toute la question.

On remarquera que le chap. 9 est lié au contexte antécédent où Jésus a dit : « Je suis la lumière du monde » (9.5 reprend 8.12) ; d'autre part, juste avant la rencontre avec l'aveugle-né, Jésus vient d'échapper aux pharisiens qui menaçaient de le lapider dans le Temple. Le conflit est de plus en plus déclaré, la crise ne fait que croître entre Jésus et son peuple ; le malentendu sera consommé au chap 12, qui est une conclusion au ministère public de Jésus en même temps qu'une annonce directe de la croix et de la résurrection.

Il y a dans ce chap. 9, l'un des plus brillants et des mieux venus de tout l'Evangile, une progression dramatique évidente, depuis la question des disciples, jusqu'à la déclaration de Jésus aux pharisiens. (C'est pourquoi, si on ne prêche pas sur l'ensemble du chapitre, mais sur la deuxième partie : 24-41, il sera bon de donner un schéma de cette progression.) Les deux pôles du récit sont ces deux paroles de Jésus : « Je suis la lumière du monde » (v. 5) et : « c'est en vue d'un jugement que je suis venu dans le monde » (v. 39). Ainsi, deux mots-clé dominent le chapitre : lumière et jugement ; par la lumière qu'est Jésus s'exerce un jugement, une décision et une séparation, parmi les hommes. Cela apparaîtra d'une manière frappante dans la guérison complète (physique et spirituelle) d'un aveugle de naissance, à la face de ceux qui, de naissance, voient.

La place insolite que tient le dialogue en l'absence de Jésus, le rôle central tenu par l'aveugle guéri, le jeu subtil des questions et réponses où se mêlent gravité et ironie, tout cela laisse entendre une intention précise de la part de l'évangéliste : dans le personnage de l'aveugle, c'est le disciple du Christ qui est mis en scène ; choisi par Jésus, confronté à ses contradicteurs juifs, illuminé par la rencontre du Seigneur. En soulignant cette intention, on donnera au texte toute son actualité.

2. *Notes d'exégèse.*

v. 1. *« Un aveugle de naissance »* : à la fois type d'une infirmité incurable, et figure d'une humanité étrangère à la révélation de Dieu à Israël. Cet aveugle représente les païens qui acceptent la guérison donnée par le Christ, tandis que le peuple élu rejette son Messie.

v. 2. *La question des disciples* : elle est double ; elle repose sur une idée grecque (préexistence, réincarnation) et sur une idée juive (transmission d'une faute des parents aux enfants) attestée chez les rabbins. Le lien péché-infirmité a toujours fait partie de la mentalité populaire ; il est aussi difficile de l'en déraciner aujourd'hui qu'au temps de Jésus !

v. 5. *« La lumière du monde »* : Jésus donne ici la vérité essentielle dont le miracle ne sera que l'illustration. Il ne s'agit pas tant de faire voir cet aveugle que de le mettre au bénéfice de la lumière et de manifester en lui le pouvoir de Dieu qui éclaire et sauve les hommes (« les œuvres de Dieu »).

v. 6. *« La boue »* : la terre mêlée de salive était un moyen courant de guérison chez les Juifs ; mais cette préparation, qui exigeait un travail minime, était interdite le jour du sabbat. Or Jésus dit bien : « Il nous faut *travailler*... tant qu'il fait jour » (v. 4). Ce travail de Jésus par lequel un homme va être régénéré rappelle celui de Dieu créant l'homme (Gen. 2.7) ; il s'agit d'une nouvelle création.

De plus on pourra se demander la raison de cette application de boue : en fait, Jésus bouche les yeux de l'aveugle. « Cécité sur cécité » (Chrysostome). « En ajoutant à la réelle cécité, qu'il était seul à pouvoir guérir, cette cécité artificielle et symbolique que l'eau de Siloé devait faire disparaître, Jésus déclarait en fait : ce que Siloé opère typiquement, je l'accomplis en réalité » (Godet).

v. 7. « *Le réservoir de Siloé* » : les Juifs considéraient l'eau de Siloé comme une eau purifiante, capable de guérir. Or l'intérêt ne porte pas ici sur la nature de l'eau mais sur le sens du mot Siloé que l'évangéliste explique : « envoyé ». L'eau lavera simplement la boue, mais celui qui est caché dans « Siloé », c'est-à-dire l'envoyé du Père, celui-là guérira la cécité. Cette eau, signe d'illumination, est une indication du baptême : l'eau du baptême ne sauve pas, mais bien le Christ qui est invoqué lors du baptême.

v. 8. *Les voisins... les uns disaient : c'est lui, les autres : non, quelqu'un qui lui ressemble* : le recouvrement de la vue est capable non seulement de changer le comportement d'un homme et son visage, mais de le rendre méconnaissable à son entourage habituel. Voir, c'est au fond fixer une fois pour toutes en images stéréotypées une grande part du réel, y compris les aveugles ; c'est apprendre à ne plus voir un certain nombre de choses et de gens. D'où la surprise des voisins.

v. 13. A partir du v. 13, l'action dramatique s'amorce. Les personnages sont en place : les voisins qui forment le public, les pharisiens jouant le rôle de tribunal, les parents convoqués, l'aveugle harcelé de questions, et Jésus dont la présence invisible est pourtant réelle puisqu'il est le centre du débat.

v. 14. *Le sabbat* : l'accusation de non-observance du sabbat est le type du mauvais prétexte, l'argument modèle de la mauvaise foi. La preuve que cet argument est mauvais, c'est qu'il divise les accusateurs eux-mêmes. Il semble que Jésus, de son côté, ait fait exprès d'accomplir un travail de guérison ce jour-là (v. 4, cf. aussi v. 17) afin que ce signe soit plus manifeste.

v. 17. « *C'est un prophète* » : la réponse de l'aveugle guéri rappelle la réponse des disciples à Jésus demandant : « qui dit-on que je suis ? ». Entre le « je ne sais pas » du v. 12 et le « je crois » du v. 38, la foi de cet homme s'affirme peu à peu, l'illumination est progressive. Dans un mouvement inverse, l'endurcissement et l'aveuglement des pharisiens ne fait que croître.

v. 21. « *Il a de l'âge* » : deux fois les parents invoquent cette raison pour ne pas répondre personnellement. L'âge, c'est l'âge de la maturité, 13 ans chez les juifs. On peut se représenter l'aveugle-né comme un tout jeune homme, sinon comme un adolescent ; cela ne fera que souligner le sel et la hardiesse de ses réponses.

v. 22. « *Chassés de la synagogue* » : il paraît difficile de penser ici à une expulsion officielle, à une excommunication, qui existera plus tard. L'évangéliste fait état des menaces réelles des chefs juifs contre les zélateurs de Jésus, menaces qui tendaient à écarter les coupables de la communauté synagogale.

v. 24. A partir du v. 24 le débat s'est engagé sur le vrai sujet. C'est le miracle lui-même qui est contesté, c'est la personne de Jésus qui est en jeu. L'aveugle guéri défend l'évidence de sa guérison dans la mesure où les pharisiens la nient, il confesse Jésus dans la mesure même où les pharisiens le refusent. Les pharisiens essaient « d'annihiler le fait par le dogme » (Godet). L'aveugle, avec une audace extraordinaire, subordonne le dogme à l'autorité éclatante du fait, le fait qu'*il voit*. C'est l'audace du disciple du Christ, face à ses contradicteurs juifs, de prétendre que Moïse même soit soumis au Christ.

v. 34. « *C'est toi qui est né dans le péché* » : avec quel art consommé de la mauvaise foi les pharisiens font dévier l'enjeu du débat ! Pour pouvoir rejeter la personne de Jésus, c'est à l'aveugle qu'ils s'en prennent : ils ont obscurci la vérité, il n'y a plus de dialogue possible. En revanche, l'aveugle commence à « y voir de plus en plus clair » dans cette affaire. C'est en étant persécuté à cause du Christ qu'on apprend à être résolument de son parti.

vv 35-38. « *Tu l'as vu... — Je crois, Seigneur.* » : l'aveugle guéri n'avait pas encore vu Jésus. Il semble que ce soit maintenant Jésus qui cherche à se faire

voir de lui : il manque encore à cet homme la pleine lumière de la révélation. celle qui *ouvre* vraiment les yeux et fait réellement découvrir le Christ Seigneur. Le recouvrement de la vue n'aurait pas de sens pour l'aveugle s'il n'était recouvrement de la totale vision du Christ. Nous sommes ici au cœur du mystère de la présence du Christ, en même temps objet de la foi et de la contemplation.

v. 39. « *Un jugement* » : Jésus n'est pas venu pour juger, mais pour sauver (3.17 ; 8.15 ; 12.47). Mais à son sujet se fait un *crima*, c'est-à-dire une décision critique selon laquelle les uns se condamnent en refusant, les autres sont sauvés en croyant. Il est dans la nature de la lumière de renforcer les contrastes (ceux qui voient et ceux qui ne voient pas), mais aussi de renverser les rapports de valeur et de faire apparaître des contrastes entièrement nouveaux (les aveugles voient, les voyants sont aveuglés). Qu'on pense à une pièce éclairée successivement à la lumière noire et à la lumière blanche. L'image de la lumière reste symbolique, mais elle est essentielle pour comprendre le thème de la vue chez saint Jean : la lumière est la condition nécessaire de la vue ; celui qui se place dans le faisceau lumineux est éclairé et il voit ; celui qui se place en dehors a beau ouvrir les yeux, il n'est pas éclairé, il est dans les ténèbres, il ne voit pas, il est aveugle.

vv 40-41. « *Sommes-nous aussi des aveugles ?* » : la question des pharisiens achève de situer le problème de la vue et de la foi. La faute essentielle, que Jésus recouvre exactement par le mot « péché », c'est l'incrédulité. Très précisément, « le péché ne commence que quand on prétend n'avoir pas besoin de lumière » (Lagrange), quand on fait partie des gens « éclairés », de ceux qui « voient et qui savent ». L'aveugle-né est le type même de celui qui ne voyant pas ne sait pas, de celui qui a essentiellement besoin de lumière. C'est au fond lui qui est sans péché. La question initiale des disciples reçoit ici une réponse décisive.

3. *Conclusion.*

Prêcher sur tout un chapitre relève de la « *lectio continua* », avec toute l'absence rhétorique que cela comporte. Il est cependant possible de faire porter l'accent sur un terme majeur. Par exemple : les mots « jugement » et « péché » étaient difficiles à comprendre déjà du temps de Jésus, combien plus encore maintenant ! Tout le dessein de la prédication sera alors de leur rendre un sens vraiment évangélique et johannique, le thème de « voir et croire » étant le chemin d'accès à cette compréhension, le Christ étant la vraie « lumière » qui éclaire tout ce texte.



*
* *

Dimanche des Rameaux : Jn. 12.37-50 (Croire et voir).

1. *Remarques sur le texte et le contexte.*

C'est ici la fin du ministère public de Jésus, les dernières paroles dites par Jésus en présence de son peuple.

A vrai dire, ce passage est de deux veines : réflexions de l'évangéliste (vv 37-43), ultime proclamation de Jésus (vv 44-50). Pour certains (p. ex. Macgregor in *The Moffat N. T. Commentary* et déjà Tatien), les deux parties se lisent mieux dans l'ordre inverse. Les paroles de Jésus (vv 44-50) font suite directe aux vv 35-36a ; l'opposition lumière-ténèbres se continue au v. 46. Par ailleurs on comprendrait mal comment Jésus « crie » alors qu'il vient de « se cacher loin d'eux » ; en ce cas, le v. 36b est à reporter après le v. 50. Les réflexions de l'évangéliste (vv 37-43) viennent logiquement conclure les 12 premiers chap. de ce que Dodd appelle « le livre des signes », de même que 20.30 viendra conclure l'ensemble de l'Evangile.

Cet ordre du texte a en outre l'avantage de placer en vedette, au début et à la fin, le thème « voir et croire » qui est bien, ici encore, le thème dominant.

Il est tout à fait possible de situer ces dernières paroles de Jésus au soir du jour des Rameaux ; jour d'enthousiasme et jour de déception tout à la fois. La foule s'est massée pour *voir* passer Jésus aux portes de Jérusalem ; les Grecs demandent à *voir* Jésus. Jamais Jésus n'a « tenu la vedette » comme ce jour-là ; jamais non plus le malentendu n'a été aussi manifeste. Au soir de ce jour, la crise a atteint son paroxysme, tout est déjà consommé. « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu ».

2. *Notes d'exégèse.*

vv 44-45 : ici « croire » et « voir » sont placés en strict parallèle. Il semble qu'il y ait équivalence entre voir Jésus et croire en lui. Mais c'est l'acte de croire qui est premier, celui de voir étant second. D'une manière assez déroutante Jésus dit : « celui qui croit en moi ne croit pas en moi... » ; c'est indiquer implicitement qu'un mouvement d'attirance vers Jésus ou de confiance en lui ne suffisent pas à caractériser la foi véritable (cf. 2. 23). Croire en Jésus, c'est croire en Dieu qui l'a envoyé, c'est reconnaître l'acte du Père donnant le Fils. La foi ouvre les yeux sur la personne de Jésus. C'est pourquoi Jésus peut ajouter : « celui qui me voit (c'est-à-dire qui voit en moi l'envoyé du Père) voit celui-là même qui m'a envoyé. (Impossible de dire : « il voit Dieu », car « personne n'a jamais vu Dieu» » 1. 18.)

Croire, c'est donc s'engager, se décider pour Jésus, et aussi reconnaître qui il est ; mouvement du cœur et assentiment de l'intelligence.

v. 46. On attendrait : « afin que quiconque me voit... ». Or ici, non seulement la vue est seconde par rapport à la foi, mais elle est absorbée dans la foi. Le concept lumière-ténèbres dont la signification est à la fois visuelle et spirituelle, permet d'unir les deux registres d'expression.

v. 48. « *Il a déjà qui le juge* » : Compte tenu de ce qui a été dit sur le jugement, c'est-à-dire la crise que provoque inévitablement la simple présence de Jésus, on a ici le complément nécessaire de la pensée johannique. Le jugement dernier n'est pas distinct de ce jugement actuel, il n'est que l'aboutissement du processus qui s'engage dès maintenant à l'écoute des paroles de Jésus. Cette prétention exprimée par Jésus de provoquer *hic et nunc* par ses paroles le jugement dernier de chaque auditeur pourrait paraître exorbitante. Mais il ne peut en être autrement, du moment que Jésus prononce la Parole dernière de Dieu, qu'il est la Parole de Dieu au dernier jour. Il faut ajouter en contrepartie (cf. v. 24) que celui qui reçoit les paroles de Jésus a déjà dépassé son propre jugement ; pour lui « la résurrection finale et le jugement dernier sont comme superflus » (Godet). Il a la vie éternelle.

v. 36b. Jésus se tient désormais hors de portée de la vue, comme s'il pensait : « ils m'ont assez vu, de cette vue courte qui se satisfait d'un pur spectacle ; qu'ils se décident maintenant sans me voir ». La transition est ainsi préparée avec ce qui va suivre.

v. 37. C'est l'évangéliste qui tire sa propre conclusion. Au thème initial du v. 44 : croire, c'est voir, il répond par le thème corollaire : ne pas croire, c'est ne pas voir.

D'abord l'auteur indique que la vue des mircales aurait dû conduire les Juifs à la foi ; c'eût été le processus normal, celui-là même que postulait la manifestation dans la chair de la Parole de Dieu. Mais l'incrédulité provoque un renversement du processus, et le refus de croire entraîne un aveuglement réel, qui entraîne à son tour une impossibilité de croire.

vv 38-41. Deux citations d'Esaïe viennent souligner les deux aspects du mystère de l'incrédulité. 1° le refus de croire, c'est le grand étonnement et la grande question de Dieu (interrogation du Serviteur de l'Eternel, Es. 53. 1). 2° l'impossibilité de croire, équivalant à une incapacité de voir, c'est la sanction divine de cette attitude humaine (Es. 6. 10).

Dans le cas de la première citation, il s'agit d'un accomplissement. Il est clair que l'auteur entend mettre les paroles du Serviteur au bénéfice de Jésus lui-même. La citation suit le texte de la Septante, lui-même fidèle au texte hébraïque.

Il n'en est pas de même de l'autre citation, qui ne suit ni l'hébreu ni le grec ; les paroles prophétiques sont présentées de telle sorte que là aussi elles puissent être mises au compte de Jésus. On sait que ce verset d'Esaïe a été tiraillé en tous sens par les rabbins, à cause de la condamnation insupportable qu'il contient (cf. les remarques de M.-A. Chevalier dans *Verbum Caro* n° 56, p. 373) : certains suppriment la négation, d'autres prétendent qu'Esaïe s'est trompé sur le sens des paroles de Dieu ; le targoum d'Esaïe traduit : « à moins que » au lieu de « afin que ne pas », ce qui change totalement la signification du passage.

Ce texte était donc obscur et controversé. En faisant du ministère de Jésus l'accomplissement de cette prophétie, saint Jean sauve l'énigme du texte en même temps qu'il en respecte le sens. Esaïe ne pouvait rapporter ces paroles qu'à celui qui a le dernier mot sur tout homme, qui peut seul prononcer la Parole de jugement parce que seul il a la Parole de grâce. C'est pourquoi saint Jean n'hésite pas à dire qu'Esaïe a *vu* la gloire de Jésus (certains manuscrits prouvent une répugnance à aller jusque là en modifiant « sa gloire » en « la gloire de Dieu » ou « la gloire de son Dieu »), et qui a parlé de Jésus en qui cette parole trouve sa décisive justification. « Que je ne les guérisse pas » est entendu ici comme dit par Jésus lui-même : lui qui a guéri l'aveugle-né ne peut guérir cette cécité spirituelle, pire que l'autre puisqu'elle est obstacle à la foi.

Ce sont les hommes eux-mêmes qui, par leur refus initial de l'évidence sensible, par leur incrédulité devant les « signes », se bouchent les yeux, s'endurcissent le cœur, et s'interdisent d'accéder à la foi. Mais cette impossibilité de croire est si inconcevable qu'il faut bien en remettre le mystère à Dieu. Celui qui est libre de donner la foi (6.37, 39, 65) est aussi libre de ne pas l'imposer de force ; et il est libre de sanctionner activement le refus de croire et de voir par un aveuglement et un endurcissement réels.

v. 42. « *Cependant* » : l'évangéliste a noté que certains crurent, d'une foi cachée, non déclarée il est vrai. Cela ne fait que souligner d'autant l'incrédulité et l'aveuglement où demeurent tous les autres.

3. *Conclusion.*



Ce passage est si riche et si lourd de signification, il est tellement dominé par le souvenir du procès de Dieu avec son peuple et par la proximité d'un autre procès, qu'il sera difficile d'en rendre compte entièrement. On pourra faire tourner la prédication autour de trois affirmations issues du texte : 1° croire en Jésus, c'est passer des ténèbres à la lumière. 2° des hommes ont vu Jésus et « tant de ses miracles » et n'ont pas cru. 3° ne pas croire en présence de la parole de Jésus, c'est être aveuglé, demeurer dans les ténèbres, tomber sous le jugement.

*
* *

Dimanche de Pâques : Jn. 20.19-31 (Ne sois pas incrédule, mais crois !).

1. La résurrection chez saint Jean et dans les synoptiques.

(Les remarques qui suivent sont empruntées à C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, p. 440 ss)

Pour saint Jean, la crucifixion est si réellement l'exaltation et la glorification du Christ (cf. 12.32-33), la mort et la résurrection forment une telle unité, que chez lui la résurrection n'a pas le même sens que chez les autres auteurs du Nouveau Testament, les synoptiques en particulier.

Chez saint Matthieu, la scène finale (28.16-20) se présente comme une proclamation glorieuse du règne du Christ, avec mission universelle des apôtres.

Chez saint Luc (24.36-53) tout l'accent est mis sur les preuves évidentes de la résurrection : réalité du corps ressuscité, vérité du témoignage de l'Ecriture.

Chez saint Marc, il est impossible de savoir quelle était la fin, qui s'est perdue. En tout cas il n'y a aucun doute que le 2e Evangile ne se terminait pas en 16.8. La fin, selon Dodd, devait être très proche de celle de saint Matthieu.

Chez saint Jean, l'accent est différent. Tout est centré sur les sentiments et réactions des témoins du Christ. C'est que pour saint Jean, la crucifixion contenait déjà tout l'événement ; le Christ est exalté et glorifié dans sa mort même et le « tout est accompli » indique que, *sub specie aeternitatis*, il ne reste plus rien à ajouter : en mourant le Christ va vers son Père (14.28 ; 16.10, 16), c'est-à-dire qu'il vit au plein sens du terme (14.19). Cependant, *sub specie temporis*, il est nécessaire que les disciples perçoivent, dans un moment particulier, dans un fait bien établi, le sens de cet événement. C'est pourquoi ils sont mis physiquement en présence du ressuscité, et ils sont appelés à retrouver réellement la joie et la communion annoncées dans le discours d'adieu (ch. 13-14). C'est pourquoi aussi, le thème « voir et croire » reçoit ici une importance toute spéciale.

2. Remarques.

v. 19. L'accent est mis sur la date. C'est le premier jour de la semaine (de même huit jours après) que le Christ ressuscité se manifeste à la communauté rassemblée. Indication implicite du sens de la « *dies dominica* » des chrétiens.

« *Les portes étant fermées* » : c'est la seule indication, admirable de discrétion, sur la nature du corps du ressuscité. Toute autre précision fausserait le mystère de cette présence ; celle-là suffit.

« *La paix soit avec vous !* » : « *usitata formula, singulari virtute* » (Bengel). Cette salutation commune et familière est chargée de puissance, prononcée par Jésus ressuscité. Paix qui dissipe la peur des disciples ; paix qui les investit d'une mission.

v. 20. « *Remplis de joie en voyant le Seigneur* » : on ne peut exprimer d'une manière plus raccourcie toute la vérité de la résurrection. La résurrection n'est pas un spectacle, mais la confirmation décisive d'une pleine communion du Seigneur avec ses disciples. Ici « croire » est absorbé par « être dans la joie » ; c'est le langage qu'on retrouvera dans 1 Jn. 1.

v. 22. L'insufflation de l'Esprit : Résurrection, Ascension et Pentecôte sont téléscopées chez saint Jean. Il n'y a qu'un événement qui est la glorification du Christ. Le don de l'Esprit est la communication aux disciples du sens de cet événement.

v. 23. *Crux interpretum !* Pourtant on peut essayer de comprendre cette parole du Christ : par son Esprit, il s'incarne dans la communauté des disciples, l'Eglise. « Par son attitude à l'égard de la communauté chrétienne, le monde se juge lui-même, et l'Eglise pourra être définie comme jugeant le monde, pardonnant et retenant les péchés, exactement comme Jésus pouvait dire qu'il jugeait les hommes selon qu'ils l'acceptaient ou le refusaient. » (Macgregor).

v. 25. « *Nous avons vu le Seigneur !* » : c'est l'expression même de la foi. La joie avec laquelle est lancé ce cri est le signe le plus sûr de la foi. Pourtant Thomas, par sa résistance à cette joie communicative, va provoquer un épisode complémentaire. Au principe de la foi (la vue du Seigneur qui remplit de joie) va s'ajouter le contenu de la foi (la confession : « Mon Seigneur et mon Dieu »).

Thomas fait plus qu'exprimer un doute (il aurait dit alors : « si je vois, je croirai ») ; il fait nettement profession d'incrédulité ; l'ncrédulité commune s'exprime ainsi : « si je ne vois pas... je ne croirai pas ». Mais, pour ainsi dire, il est le seul à pouvoir légitimement prendre cette attitude : 1° parce qu'il est de ceux qui ont vu Jésus pendant son ministère terrestre, 2° parce que son absence lors de la première apparition lui a ôté le bénéfice du témoignage oculaire, 3° parce que son exigence maximum peut donner lieu à une reconnaissance maximum.

v. 27. « *Mets ton doigt... regarde... mets ta main* ». Jésus suggère en reprenant les mots mêmes de Thomas, qu'il était présent aux paroles de son disciple. L'invitation à voir et à toucher est réelle. Mais il n'est pas dit que Thomas y ait répondu ; au contraire il refuse de profiter de cette preuve perceptible. La preuve spirituelle suffit. Cela est bien dans la ligne de l'Evangile qui tend à montrer que la vue ne suffit pas en soi, et que l'évidence sensible n'est rien si elle n'est dévoilement d'une vérité spirituelle.

v. 29. La confession de Thomas a un caractère universel dans l'espace et dans le temps. Elle « fait le pont » entre ceux qui ont vu et ceux qui n'ont pas vu. L'évangéliste ne pouvait plus clairement indiquer à son lecteur que, par ce dernier épisode, les témoins oculaires et ceux qui recevront leur témoignage se trouvent unis dans une communion réelle avec le Seigneur. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » : la joie des générations chrétiennes postérieures, notre joie, est de même essence que celle des disciples au jour de la résurrection.

v. 30. Il n'importait pas tant de tout décrire ; l'intérêt de l'Evangile n'est pas tant de faire une somme de miracles, d'impressionner le lecteur, que de dire juste l'essentiel qui provoquera en lui la foi, et qui le mettra au bénéfice de la vie en Christ qui est le sens dernier de la mort et de la résurrection de Jésus.

3. *Conclusion.*

La prédication de la résurrection au jour de Pâques, difficile non à cause du sujet, mais à cause des « auditeurs de Pâques » mal préparés à la recevoir, pourra en partant de ce texte insister sur :

1°) le *fait* de la résurrection : les disciples, et eux seulement, ont réellement vu celui qu'ils avaient suivi durant tout son ministère.

2°) le *but* de la résurrection : confirmer la foi, donner le Saint-Esprit.

3°) la *réalité* de la résurrection : la joie des disciples, la confession-adoration de Thomas.

4°) le *sens dernier* de la résurrection : donner la vie en Christ, permettre aux croyants de tous les temps (ceux qui ont vu et ceux qui n'ont pas vu) d'être en communion avec le Seigneur.



Dimanche de Quasimodo : 1 Jn. 1.1-4 (La joie de la foi).

1. Thème de cet exorde.

Un souffle extraordinaire traverse ces quatre versets, ou plus exactement ces trois phases, dont la première, interminable, se déroule comme l'une de ces immenses phrases musicales qui ouvrent certaines cantates de Bach. Le style de saint Jean atteint ici à la densité et à l'élévation du prologue de l'Evangile. De fait, il s'agit bien d'une sorte de prologue, où les thèmes majeurs de l'Epître sont annoncés.

On entend ici comme un écho de tout l'évangile, particulièrement de l'évangile de la résurrection ; cela fera sentir le dimanche de Quasimodo comme l'octave de Pâques.

Trois termes dominent ce passage : « la Parole de vie » (v. 1), « la communion » (v. 3), « la joie » v. 4). Comment comprendre « la Parole de vie » ?

Ou bien il s'agit d'une désignation de Jésus-Christ (analogue à celle de Jn. 1) ; en ce cas le pronom neutre du v. 1 est une manière de revêtir la personne d'une indéfinition emphatique (cf. Jn. 12.7). Bengel indique : *quod pro qui* (cf. Jn. 2.13). Le thème de ce prologue est alors de replacer les lecteurs devant le mystère du Christ, vu et entendu par des témoins directs dont saint Jean fait partie, et pourtant communiqué à ceux qui n'ont ni vu ni entendu, afin que leur joie soit parfaite.

Ou bien (cf. Dodd dans *The Moffat N. T. Commentary*) il s'agit de l'évangile tel qu'il a été manifesté en Christ et tel que saint Jean l'a transcrit dans un livre ; en ce cas, le pronom neutre désigne le contenu de l'évangile. Le thème de ce prologue est alors polémique : l'auteur veut établir ce qui, de toujours, a été vrai concernant l'évangile (écartant ainsi toute innovation hérétique), et établir ce qui peut être attesté sur la seule base de la conviction des sens (contre toute affabulation mensongère).

De toute manière, l'apôtre a pour dessein de maintenir le lien de foi et d'amour, qu'il appelle communion, entre ceux qui ont vu, les témoins oculaires, et ceux qui n'ont pas vu, ses lecteurs.

2. Remarques.

v. 1. Des cinq verbes qui ouvrent le passage, le premier est à l'imparfait : éternité de la Parole de vie, les deux suivants au parfait : résultat durable de l'expérience sensible, les deux derniers à l'aoriste : caractère historique de cette expérience. Le fondement complet du témoignage apostolique est ainsi posé (« *toucher* » ne se réfère pas à Jn. 20, mais au contact quotidien que les disciples ont eu avec Jésus *avant* sa résurrection).

Ce qui suit concerne l'acte même du témoignage apostolique (« nous en rendons témoignage ») : motivé par la manifestation de la vie divine dans l'histoire (un aoriste), rendu authentique par une conviction des sens (« nous l'avons vue », un parfait), exprimée dans une annonce permanente (un présent).

Enfin la phrase débouche sur ce qui était sa visée initiale : mettre les lecteurs au bénéfice de la vérité concernant la Parole de vie.

v. 3. « Communion » : ce terme si fréquent dans le N.T. reçoit ici son sens plein. L'image spécifique qui illustre cette communion est chez saint Jean celle de l'arbre (cf. le cep de Jn. 15). Il s'agit essentiellement d'une communication de vie, où les parties communicantes ne peuvent vivre séparément. Cette vie manifestée par le Christ, n'a de réalité que communiquée ; elle est communion.

« Vous aussi... avec nous » : en recevant le témoignage des apôtres les croyants entrent en communion avec eux ; c'est la nécessaire communion de l'Eglise. On peut rappeler ici la parole de saint Cyprien : « celui-là ne peut avoir Dieu pour Père qui n'a l'Eglise pour mère ».

Mais on pourrait ajouter en corollaire : « celui qui a l'Eglise pour mère peut aussi avoir Dieu pour Père ». C'est bien cela que veut dire l'apôtre quand il reprend : « notre communion (la vôtre et la nôtre) est avec le Père et le Fils ».

v. 4. « Joie » : alors qu'on attendait logiquement le mot : « foi », c'est celui de « joie » qui apparaît sous la plume de saint Jean. Il ne pouvait mieux exprimer l'unité de foi qui lie les témoins directs et ceux qui reçoivent leur témoignage. Cette joie partagée, « notre joie », c'est que le fait d'avoir vu ou de n'avoir pas vu compte désormais pour rien au regard de la commune participation à la présence du Christ dans la communion de l'Eglise.

3. *Conclusion sur « vous » et « nous ».*

On a remarqué le passage constant et déroutant du « vous » au « nous » à la fin de la péricope. (Au v. 4 les manuscrits se partagent entre « votre joie » et « notre joie ».) Le problème de l'usage du « nous » dans l'Epître est trop considérable pour être abordé ici (cf. l'étude de Dodd dans le commentaire cité). Contentons-nous de quelques réflexions sur notre texte.

Au début, la distinction entre « vous » et « nous » est claire : les témoins directs, ceux qui ont vu, dont fait partie l'apôtre, s'opposent à ceux qui n'ont pas vu, qui ont reçu l'évangile des apôtres.

L'hésitation se fait sur « notre communion » et « notre joie ». Ce « notre » désigne-t-il encore le groupe distinct des apôtres ? L'intention même du texte incline à comprendre ce « notre » comme inclusif de la communauté des croyants.

Ceci est une utile indication pour le langage de la prédication. Le prédicateur, prononçant les oracles de Dieu, est cependant membre du corps qu'est l'Eglise ; et l'assemblée, elle-même corps du Christ, possède implicitement la vérité que lui communique le prédicateur (cf. 2. 21).

Le « nous » n'est donc pas seulement une figure de style ou une marque de respect pour la communauté de l'Eglise ; il est l'expression spécifique de la solidarité, de la contemporanéité et de la communion de tous les croyants devant le Christ.

Pour l'Ancien Testament : PH. REYMOND, *Bottens près Lausanne.*
Pour le Nouveau Testament : P.-A. HARLÉ, *Pignan.*

Bibliographie

Ecriture

R. DE VAUX, O. P., *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, Le Cerf, Paris 1960, 544 pages.

Loin de se contenter d'éditer une excellente traduction de l'Ecriture, l'Ecole biblique de Jérusalem poursuit son travail en publiant une série de volumes très divers qui permettront de pénétrer et de comprendre toujours mieux la Bible, à la lumière des recherches et des découvertes récentes. Parmi ces études annexes, le second volume du Père de Vaux sur « Les Institutions de l'Ancien Testament » est tout à fait remarquable :

Qu'on lise d'un bout à l'autre les deux tomes de ce livre et l'on acquiert une vision générale de la vie en Israël. A cet égard, le tome II contient deux parties : les institutions militaires (description des armées, des villes fortes, des armements, histoire militaire d'Israël) et les institutions religieuses (les sanctuaires, le Temple de Jérusalem, le culte, le sacerdoce, les sacrifices, les temps et les fêtes).

Ou bien, qu'on utilise les index des matières et des citations et l'on possède un véritable dictionnaire dont les chapitres sont autant de monographies sur des sujets particuliers. Citons par exemple : la guerre sainte, le lévitisme, l'autel, le rituel des sacrifices, le sabbat, les fêtes anciennes d'Israël.

Il faut ajouter enfin qu'indirectement le P. de Vaux contribue au travail néotestamentaire et ecclésiologique puisqu'on sait tout ce que l'Eglise primitive doit aux institutions de l'Ancien Testament.

C.-E. M.

GEORGES AUZOU, *La Parole de Dieu, Approche du mystère des saintes Ecritures*, éd. nouvelle, L'Orante, Paris 1960 (Connaissance de la Bible, 1), 444 pages.

La nécessité de la foi pour trouver dans la Bible la Parole de Dieu ; le rapport de la Bible et de l'Eglise dans la perspective catholique ; les conditions d'écoute de la Parole de Dieu : accord profond avec Dieu, lecture fidèle, étude ; ce qu'est la Bible dans sa formation, ses différents livres, sa diversité littéraire ; le langage biblique : les langues hébraïque et grecque ; le langage proprement biblique (à titre d'exemple, le sens de plusieurs termes est suivi à travers toute l'Ecriture) ; les caractéristiques du génie hébraïque, auquel il est nécessaire de s'acclimater ; la réalisation historique de la révélation de Dieu selon la Bible, réalisation dans le mystère de l'alliance, et la vocation de l'homme à accomplir l'histoire dans le Christ ; l'histoire de la Bible à travers vingt siècles de l'histoire de l'Eglise (pages qui accordent une juste place à l'effort protestant), et l'expérience biblique de l'Eglise, jusqu'au renouveau actuel ; le mystère de l'Ecriture : son inspiration divine, son sens qui dépasse la littéralité des mots et n'est autre que le Christ, son rôle qui est d'être — à sa manière — sacrement du Christ : tels sont les thèmes abordés avec simplicité et compétence par ce livre qui se veut une initiation des fidèles à la lecture biblique.

P.-Y. E.

LOUIS LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. — Bible, Kippour, eucharistie*, t. I : l'Ancien Testament, Aubier, Paris 1960 (coll. Théologie, 43), 321 pages.

Dans ce premier volume, qui se limite à l'Ancien Testament, l'auteur analyse d'abord la manière dont le péché est envisagé par les prophètes : conscience d'une culpabilité universelle, où le péché se définit essentiellement par rapport à la révélation comme un orgueil qui porte atteinte à Dieu dans la foi qu'il attend de l'homme ; conscience aussi, en ce qui concerne avant tout le peuple de Dieu, d'une solidarité dans la culpabilité et dans le châtiment, conséquence immédiate de la solidarité que l'alliance entre Dieu et son peuple crée entre les membres de ce dernier : une génération révoltée produit une descendance illégitime, et nécessite donc une sorte de recréation de la part de Dieu, ce qui se vérifie dans les rites juifs de l'expiation. La liturgie juive, comme aussi les prophètes et le Deutéronome, tendent à rattacher cette solidarité au premier péché, celui d'Adam.

L'auteur s'arrête alors longuement au récit de Gen. 2 et 3. Il y recherche les caractéristiques de l'anthropologie biblique : l'homme est créé caduc, mais il peut être revêtu par Dieu de dons divins, que le péché consiste à revendiquer. L'enjeu du péché — l'arbre interdit — c'est précisément le don de la connaissance (morale ou totale : l'auteur ne juge pas incompatibles ces deux interprétations) que l'homme revendique comme sien, pour être comme Dieu, anticipant ainsi sur les desseins futurs de Dieu, et refusant en face de la sagesse de Dieu une attitude d'humilité qui seule pouvait conduire à l'arbre de la vie. L'auteur s'arrête aux conséquences dramatiques du premier péché, pour montrer ensuite que Gen. 2 et 3 ne sont pas seulement une leçon sur les origines, mais aussi (la liturgie juive et saint Paul sont d'accord sur ce point) une parabole prophétique où la femme préfigure le peuple (dont le roi sera comme l'époux), le serpent les nations, Adam le roi, la domination du mari le droit du peuple, les frères ennemis la rivalité entre les tribus et le roi.

Passant de là au problème de la royauté, l'auteur rappelle que celle-ci se présente en même temps comme une grâce de Dieu et une faute du peuple : c'est que, ici encore, le péché consista à anticiper orgueilleusement sur la volonté de Dieu ; la monarchie prévue par Dieu est alors caricaturée, elle fait écran entre lui et son peuple et méconnait l'alliance.

S'arrêtant brièvement à la littérature sapientiale (Job surtout, dans son rapport avec la liturgie juive du Nouvel An), l'auteur y retrouve la conscience d'une malice universelle primitive et y discerne plus généralement une décantation appauvrie des thèmes de Gen. 2 et 3. Il faudra la venue du Christ pour que soit révélé pleinement l'histoire du péché : en ce sens, entre autres, l'Ancien Testament prépare et annonce le Nouveau. De même ce premier volume nous fait attendre la suite d'un ouvrage qui frappe autant par sa hardiesse et sa richesse de perspectives que par son attention dans l'analyse biblique et sa large information exégétique.

P.-Y. E.

DOM JACQUES WINANDY, *Le Cantique des Cantiques*, poème d'amour mué en écrit de sagesse, Casterman-Maredsous, Tournai 1960 (Bible et vie chrétienne), 175 pages.

Imagine-t-on un ermite bénédictin faire une exégèse critique du Cantique des Cantiques, défendre l'interprétation littérale de ce livre, et en donner un commentaire naturel, précis, et même relativement technique ? C'est le cas de l'auteur de ce livre. Bien entendu, il ne nie pas que ce poème puisse être appliqué à l'amour du Christ et de l'Eglise, mais bien que l'écrivain biblique ait voulu composer autre chose qu'un chant d'amour humain. Dans une introduction bien menée, il défend son interprétation, montrant ce qui s'oppose à l'idée que ce chant aurait une intention mystique, et expliquant que les passages sapientiaux et les allusions au roi Salomon, dans le Cantique, sont des interpolations pour rendre possible l'interprétation sapientiale de ce livre. La question se pose alors de la raison pour laquelle ce dernier est canonique. — Parce que, répond le commentateur, le Cantique chante la belle et bonne réalité de l'amour. Pour ce qui est de l'auteur du poème, il faut le considérer, à cause du décor un peu factice, à cause aussi de son goût du mystère et d'un certain exotisme, comme un lettré juif, en rapport peut-être avec les milieux alexandrins. Quant à la composition et au genre littéraire du livre, le commentateur, considérant comme des interpolations ce qui a pu faire conclure à une progression dramatique, pense que ce poème se présente beaucoup plus, dans son unité, comme des variations sur un même thème.

P.-Y. E.

Pierre E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie,* influence littéraire et spirituelle de Jérémie sur trente-trois psaumes, Le Cerf, Paris 1960 (*Lectio divina*, 26), 281 pages.

La grande partie de ce livre consiste en une exégèse de trente-trois psaumes pour discerner de quelle manière le style et surtout la spiritualité de Jérémie les inspirent. Pour ce faire, l'auteur, auparavant, à brièvement rassemblé ce qui caractérise spirituellement ce prophète : 1°) une saisie nouvelle de la vocation du prophète, impliquant une prédestination, une intimité particulière avec Dieu et une persécution inévitable de la part des hommes ; 2°) une expression littéraire originale, notamment dans la forme de la confession ; 3°) l'annonce d'une nouvelle alliance, intérieure, personnelle et fondée sur le pardon de Dieu.

Si Jérémie a inspiré certains psaumes, il a pu aussi s'inspirer du psautier, mais ce n'est pas cette dernière influence qui intéresse ici l'auteur. Son exégèse est suivie de deux brefs chapitres ; l'un attribue les psaumes selon Jérémie à ce groupe de « pauvres » et de « justes » qui, après l'exil et sous l'influence des prophètes, se considèrent comme le « reste de Yahvé ». Le dernier chapitre montre que les psaumes inspirés de Jérémie ont fourni la plus grande partie des citations que Jésus fait du psautier et que la communauté chrétienne primitive empruntera à ce dernier pour parler du Christ.

L'une des grandes valeurs de ce livre est de montrer, à partir d'un problème exégétique précis et à propos d'une figure particulière, celle de Jérémie, les liens profonds et vitaux qui unissent l'ancienne et la nouvelle alliance.

P.-Y. E.

G.-M. Behler, O. P., *Les paroles d'adieux du Seigneur*, préface de F. M. Braun, Le Cerf, Paris 1960 (*Lection divina*, 27), 281 pages.

Conformément à l'esprit de cette collection, ce commentaire des chap. 13-17 de l'Evangile selon saint Jean ne vise pas à une exégèse technique, mais à une explication d'abord spirituelle, qui fasse goûter les paroles du Christ. L'étude textuelle et théologique y est du reste présente, mais en soubassement. Dans son commentaire détaillé, verset par verset, l'auteur a recherché moins l'originalité que la solidité et l'appui sur la tradition, dont il cite bon nombre de représentants anciens ou plus modernes. On le lit avec profit.

P.-Y. E.



Henry de Julliot, *D'un cœur qui t'aime...*, préface de F. Mauriac, Casterman, éd. de Maredsous, Tournai 1960 (Bible et vie chrétienne), 167 pages.

Sobre et fervente méditation biblique de l'Evangile de Jean. Suivant l'invitation de saint Grégoire le Grand : « Etudie le cœur de Dieu dans la Parole de Dieu », l'auteur a laissé saint Jean informer et approfondir longuement sa spiritualité du Sacré Cœur.

P.-Y. E.

Pierre Valloton, *Le Christ et la foi, Etude de théologie biblique*, Labor et Fides, Genève 1960 (Nouvelle série théologique, 10), 171 pages.

Moins qu'à un exposé d'ensemble sur la foi ce très intéressant travail est consacré à l'étude d'une expression qu'il considère comme centrale pour notre compréhension de la foi, l'expression paulinienne *pistis Christou Iesou*. L'auteur constate que ce génitif est généralement compris comme un génitif objectif : la foi qui a pour objet Jésus-Christ. Et sa thèse consiste à montrer, d'une manière convaincante nous semble-t-il, que ce génitif est d'abord subjectif, désignant la foi propre du Christ, et qu'il est donc tout à fait insuffisant de définir la foi chrétienne comme l'attitude de l'homme en face de Dieu.

Dans la principale partie de son étude, l'auteur fait l'exégèse approfondie des passages intéressant son sujet dans les Epitres aux Galates, aux Romains, aux Philippiens. La foi de Jésus-Christ y apparait comme l'obéissance historique du Christ livré pour nous par amour et comme son œuvre actuelle dans l'homme grâcié. La *pistis Théou* (par ex. Rom. 3.3), elle, est expliquée non seulement comme sa fidélité (Barth), mais d'abord comme son élection, son alliance, sa certitude de sauver l'homme en Jésus-Christ. Et à partir de là, la foi de l'homme se manifeste comme l'élan de celui qui met sa confiance en Jésus-Christ. Mais n'allons pas imaginer trois fois différentes ; il n'y a qu'une

seule foi dont Jésus-Christ est le médiateur : la foi de Dieu (le salut), que le Christ manifeste et révèle, il en fait notre foi en nous configurant à lui. Ainsi s'expliquent pleinement les textes pauliniens qui mettent la justification et la foi en rapport l'une avec l'autre.

Paul serait-il le seul à avoir cette vaste compréhension de la foi ? L'auteur montre au contraire que dans ce domaine Paul est dans la ligne exacte de l'Ancien Testament (où le concept de foi s'applique aussi bien à Dieu qu'à l'homme) et finalement d'accord avec le reste du Nouveau Testament — avec saint Jean notamment si l'on remarque que chez ce dernier, comme dans la LXX, l'expression *alètheia* de Dieu équivaut à ce que Paul appelle la *pistis* de Dieu. — On notera cependant que sur ce plan de la théologie biblique l'auteur n'a pas poussé beaucoup sa démonstration.

En conclusion l'auteur suggère les conséquences de sa thèse dans différents domaines, notamment pour la systématique, la théologie pratique, l'œcuménisme. Sous ce dernier angle nous ne pensons pas qu'il pose le problème de manière satisfaisante, mais ses remarques sont si brèves que nous ne pourrions les discuter sans fausser les proportions de ce compte-rendu. Nous préférons conclure positivement en remarquant avec l'auteur qu'au plan de la prédication, comme le montre son étude, le centre de la bonne nouvelle sur la foi réside en ceci : « quelqu'un croit en nous (...) jusqu'à la mort de son Fils ».

P.-Y. E.

Patristique

MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité*, t. I : texte établi par P. Henry, introd., trad. et notes par P. Hadot ; t. II : commentaire par P. Hadot, Le Cerf, Paris 1960 (Sources chrétiennes, 68 et 69), 1160 pages.

Marius Victorinus, d'origine africaine, fut à Rome au IVe siècle un très célèbre rhéteur, converti sur le tard au christianisme. Bientôt il s'engagea, pour défendre l'orthodoxie de la foi, dans les controverses ariennes sur le mystère trinitaire, et rédigea sur ce sujet plusieurs traités, et même trois hymnes, d'une pensée difficile, abstraite, nourrie de philosophie néo-platonicienne. Ce sont ces traités et ces hymnes dont nous avons ici l'édition critique et la traduction, précédés d'une bonne introduction, et suivis (2e volume) d'un commentaire précis et technique, et de nombreux index.

P.-Y. E.

JEAN-MICHEL HORNUS, *Evangile et Labarum*, Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence, Labor et Fides, Genève 1960 (Nouvelle série théologique, 9), 195 pages.

L'auteur examine d'abord la situation des chrétiens dans l'empire : vis-à-vis de l'armée (dans laquelle ils ne sont en général pas recrutés de force, et qui est un lieu d'immoralité et de paganisme officiel) et vis-à-vis de l'Etat, qu'ils acceptent comme un bien tant qu'il ne prétend pas au pouvoir absolu. L'auteur examine ensuite la position de principe des chrétiens à l'égard de la guerre dans l'Ancien Testament (récits qu'il faut spiritualiser) et des guerres contemporaines, dans lesquelles ils voient le début du jugement eschatologique.

Concrètement, la position des chrétiens des premiers siècles est marquée par une opposition systématique dès que l'Etat outrepasse ses droits, par une grande relativisation de la patrie terrestre au profit de celle du ciel que l'on attend, et par la conscience très nette du caractère sacré de la vie humaine. L'étude des inscriptions funéraires et celle des récits hagiographiques révèlent dans l'Eglise un anti-militarisme tout juste tempéré par une certaine tolérance à l'égard de ceux qui, tenus au service militaire, pourront finir leur temps mais devront refuser tout combat. Cependant l'accord de l'Eglise avec Constantin, puis les invasions barbares, amèneront l'Eglise à abandonner l'attitude de *patientis* (non-violence positive) des premiers siècles, à réserver aux seuls prêtres des exigences de paix qui valaient d'abord pour tout chrétien, et à considérer comme normal et même vertueux un engagement qu'auparavant elle considérait comme un péché.

Ce livre est une thèse : il discute sur pièces et met en question les avis de pas mal d'historiens ; il s'attaque aussi au prétendu christianisme de Constantin, et propose brièvement, en conclusion, que, sortant de l'ère constantinienne, l'Eglise de ce temps retrouve la position des chrétiens des premiers siècles. Honnêtement du reste, l'auteur, nuançant sa conclusion pratique, reconnait que les chrétiens, dès qu'ils deviennent nombreux, ne peuvent se désintéresser de l'ordre public : ils ne peuvent refuser une force de police, mais cette force n'aurait de sens pour eux que sur un plan supra-national — de la même manière que l'Eglise ancienne voyait dans l'Etat romain l'empire universel.

P.-Y. E.

André Benoit, *Saint Irénée, introduction à l'étude de sa théologie*, Presses universitaires de France, Paris 1960 (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses), 275 pages.

Constatant que depuis une trentaine d'années beaucoup d'études de détail sur Irénée ont rendu possible et nécessaire un ouvrage d'ensemble, l'auteur, patrologue de la Faculté protestante de Srasbourg, a entrepris une étude synthétique sur la théologie de ce Père qui occupe une place centrale dans les deux premiers siècles de l'Eglise. Cependant une telle synthèse implique que soient résolus au préalable certains problèmes d'approche et de méthode. C'est à quoi s'attache le présent livre d'introduction, préparant — nous l'espérons sincèrement avec l'auteur — une « théologie de saint Irénée » proprement dite.

Comment aborder Irénée en se gardant aussi bien d'une position simpliste trop peu attentive aux normes de sa pensée que d'une critique excessive qui s'intéresse tellement aux sources qu'elle passe à côté de l'homme et de sa pensée ? Pour éviter ces deux risques, l'auteur entend utiliser la critique dans la mesure où elle lui permet de saisir l'originalité d'Irénée. Il commence par situer l'homme dans son milieu culturel et son ministère d'évêque ; il s'attache ensuite plus longuement à déterminer l'étendue et la profondeur de la connaissance qu'Irénée a de l'Ancien Testament et des écrits du Nouveau Testament (le canon n'est pas encore fermé, encore que pratiquement on n'en soit pas loin, chez Irénée).



Dans une seconde partie, l'auteur examine de près le but et le développement des idées des deux œuvres qui restent d'Irénée : l'*Adversus haereses* et la « Démonstration de la prédication des apôtres » — analyse délicate, car le plan de ces œuvres n'obéit pas aux règles modernes de la composition. L'auteur s'efforce aussi de déterminer l'originalité de l'œuvre irénéenne, en ce qui concerne soit les thèmes soit l'utilisation des sources. Et, bien qu'Irénée soit plus un homme d'Eglise, transmettant et défendant la foi reçue, qu'un systématicien de génie, certains thèmes apparaissent de manière particulière dans sa pensée, en fonction le plus souvent de l'hérésie qu'il combat : autorité limitée de la raison, autorité essentielle de l'Ecriture, autorité nécessaire de la tradition ; unité de Dieu, du Christ, de l'économie du salut, dont la récapitulation constitue un aspect important ; éducation progressive de l'homme selon le plan du salut.

Bien informé des études sur Irénée, l'auteur a ainsi soigneusement rempli la tâche qu'il s'était fixée. Sa méthode d'approche est très convaincante et semble vraiment avoir bien posé les soubassements d'une « théologie d'Irénée ».

P.-Y. E.

Œcuménisme

Italo Volpi, *Il dramma dei fratelli separati dinanzi al concilio vaticano II*, Pro civitate christiana, Assisi 1959, 464 pages.

On peut lire aujourd'hui de nombreux livres sur les problèmes de l'œcuménisme. Parmi eux, celui-ci n'apporterait rien de très particulier si ce n'était le fait qu'il a paru en Italie. Car, à cet égard, il est pour nous l'objet d'une vraie joie. Certes, il n'atteint pas à l'ouverture de certains ouvrages catholiques français mais il fait néanmoins preuve d'un esprit très œcuménique.

La première partie décrit les espoirs nés de l'annonce d'un concile œcuménique et survole les vingt conciles qui l'ont précédé. La deuxième partie examine l'histoire des schismes chrétiens : nestorianisme, monophysisme, orthodoxie

orientale, protestantisme, sectes. La troisième partie est une synthèse doctrinale comparée qui passe en revue tous les lieux théologiques chrétiens en mettant en regard les doctrines romaine et non-romaine. La quatrième partie examine de manière critique tous les efforts œcuméniques qui se sont faits et qui se font aujourd'hui.

Quelques réserves doivent être faites à ce livre. Dans la partie historique, à propos surtout de l'orthodoxie, on voudrait que la responsabilité du schisme soit partagée plus équitablement entre orient et occident. Dans la partie dogmatique, si la recherche de symbolique comparée est très fouillée, on la voudrait moins hautaine. Dans la partie œcuménique, on ne parle que de « retour » à Rome, sans accepter pour le moins que ce retour se ferait à certaines conditions. On parle surtout des efforts que les non-catholiques font pour se rapprocher de Rome, en omettant de signaler que l'effort inverse a lieu aussi.

Mais incontestablement, ce livre a de grands mérites. Il s'appuie sur une documentation historique très solide et très importante, l'auteur connait très bien ce dont il parle. Dans une large mesure, il fait preuve d'objectivité : par exemple la personne de Luther, tant discutée, est présentée sans aucune partialité. La distinction entre Eglises protestantes et sectes, à laquelle nous tenons tellement, est bien faite. L'orthodoxie est étudiée avec une certaine admiration. Un paragraphe est consacré à tout ce qu'apporteraient à Rome les confessions non-catholiques. Dans l'ensemble, ce livre peut donc être considéré comme bon, compte tenu du climat dans lequel il parait.

C.-E. M.

MAURICE VILLAIN, *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne,* Casterman, Tournai 1960 (Eglise vivante), 149 pages.

L'infatigable et fidèle œcuméniste qu'est le P. Villain nous donne ici un livre bien propre à nourrir et à enflammer la prière de tout chrétien pour l'Eglise et son unité, une prière dans, avec et par le Christ. Il s'agit, sur la prière sacerdotale (Jn. 17), d'une méditation conduite dans une double attention : attention au texte et à l'éclairage qu'il reçoit de l'ensemble de la révélation, attention aussi — comme le précise brièvement l'introduction — aux signes d'ouverture manifestés en 1960 dans les diverses parties de la chrétienté, mais aussi aux obstacles qui se dressent devant l'unité visible des chrétiens. Plus précisément, l'auteur a centré sa méditation sur certains thèmes majeurs de ce chapitre de saint Jean : l'heure, la gloire, le Nom, les apôtres, les croyants, l'unité, le monde, « Père, je veux ». Sur chacun de ces thèmes la méditation part du texte, l'applique aux chrétiens divisés mais en marche vers l'unité, et s'achève généralement en prière. C'est bien là le mouvement traditionnel de la méditation.

P.-Y. E.

Spiritualité

DOM CLAUDE-JEAN NESMY, *Spiritualité de Noël,* Cahiers de la Pierre-qui-Vire, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 338 pages.

Avec ce livre s'achève la série « Spiritualité de l'année liturgique » publiée par les moines de la Pierre-qui-Vire. Nous avons déjà dit des deux précédents volumes — « Spiritualité pascale » et « Spiritualité de Pentecôte » — quels signes réjouissants ils étaient du renouveau qui caractérise la piété catholique d'aujourd'hui. Le présent volume qui traite successivement de l'Avent, de Noël et de l'Epiphanie montre les mêmes soucis : prendre son point de départ dans l'Ecriture, s'appuyer sur la plus pure tradition liturgique, s'en tenir à l'essentiel.

C.-E. M.

MAURICE VERICEL, *Marie,* les Editions ouvrières (Eglise d'hier et d'aujourd'hui), Paris 1960, 108 pages.

En première partie, ce petit livre décrit brièvement les grandes étapes de la piété mariale : Ecriture, Concile d'Ephèse, VIe-VIIIe siècles (culte marial), grande époque du Moyen-âge, Réforme, « siècle de la Vierge » (Immaculée Conception, Assomption). La deuxième partie est une anthologie des plus beaux textes patristiques consacrés à Marie.

C.-E. M.

Mission et Témoignage chrétien

Mission sans frontières, Rapports du colloque organisé par l'équipe de *Parole et mission* (février 1959), Le Cerf, Paris 1960, (Foi vivante), 265 pages.

Parole et Mission n'est pas seulement le titre d'une revue récente consacrée à la théologie de la mission, mais aussi le nom d'un mouvement qui organise des colloques de théologiens et de missionnaires dans des régions proches ou lointaines. Ce livre rassemble la plupart des exposés et une partie des discussions du premier de ces colloques.

Le P. Congar d'abord y examine la théologie de l'Eglise particulière, montrant avant tout que celle-ci est seconde par rapport à l'Eglise totale, et représentation de cette dernière. Puis M. Colson, faisant l'histoire de l'évangélisation telle que l'accomplit le collège apostolique, insiste sur la collégialité qui caractérise l'action missionnaire des apôtres et celle des évêques de la période subapostolique. Deux études historiques ensuite, sur la mission au XIII[e] siècle (E. Duperray) et au XVI[e] siècle en Amérique du Sud (L. Vereecke) ; un exposé sur les « milieux humains » et leur importance comme lieu de la mission (J. Thomas) et un exposé par un curé de Paris, H. Le Sourd, sur les conditions nécessaires pour qu'une paroisse puisse accomplir sa mission en atteignant tout l'homme, et en s'ouvrant sans cesse sur la collégialité de l'Eglise dans l'œuvre missionnaire. Pour finir quelques très bonnes pages de conclusions par le P. Liégé : les thèmes du colloque y sont dégagés, résumés et organisés de manière très utile. A noter particulièrement un des thèmes de la discussion : la nécessité, dans la mission, d'un temps autonome de la Parole, qui tend certes vers l'institutionnel et la sacramentalisation, mais permet seul la foi et la conversion.

P.-Y. E.



Georges Michonneau, *Au risque de « rabâcher »... pas de vie chrétienne sans communauté*, lettre-préface du R. P. Congar, Le Cerf, Paris 1960 (Rencontres, 58), 157 pages.

Le P. Michonneau compte parmi les chefs de file du renouveau pastoral qui se fait jour actuellement dans les différentes parties de la chrétienté. Curé de trois paroisses ouvrières successivement, il nous donne ici des réflexions issues directement de son ministère : tout pasteur y puisera un regain de force et de courage, car ces pages sont porteuses d'espérance ; elles reviennent, après beaucoup d'autres — mais sans rabâcher, car le sujet vaut la peine qu'on s'y attarde — sur la nécessité et la valeur irremplaçable d'une vraie communauté paroissiale comme cadre de la vie chrétienne et comme puissance d'évangélisation. A ce sujet, l'auteur écrit : « Le ministère en paroisse est essentiel, premier et irremplaçable. J'affirme que, pratiqué en toute son acception, il est d'une efficacité missionnaire qui dépasse les autres par son ampleur et sa profondeur. Sans lui, tous les efforts ne seront que partiels, sporadiques, et s'étioleront au fur et à mesure des années. Avec lui, en lui, tous s'épanouiront » (p. 24).

S'attachant aux conditions d'un renouveau communautaire, l'auteur souligne particulièrement ce fait d'expérience : l'apostolat, en particulier auprès des jeunes, n'a pas à camoufler les exigences chrétiennes derrière des appâts (« dans le domaine des plaisirs nous sommes battus d'avance »), car le christianisme est de lui-même convaincant lorsqu'il est vécu communautairement. Le secret de toute charge pastorale sera de trouver dans chaque milieu où elle s'exerce les « cordes » que fera vibrer le Saint-Esprit, de telle manière que la communauté trouve son âme commune et son enthousiasme indispensable.

L'auteur consacre un chapitre à montrer combien il importe que les engagements particuliers des chrétiens jaillissent de la paroisse, pour que celle-ci se sache tout entière apostolique, et pour que les militants s'alimentent dans la paroisse et lui apportent en retour un regain de vie et d'ouverture.

Enfin l'auteur, décrivant plus directement sa triple expérience paroissiale, insiste sur l'importance déterminante de l'équipe sacerdotale (« rien ne résiste à une équipe pastorale unie ») et commente les quatre lignes de force d'un renouveau paroissial : liturgie, prédication, action dans les quartiers, action catholique spécialisée. Mais au bout de quelques années le ministère pastoral risque de plafonner, aussi est-il important de se rappeler, spécialement à ce

moment-là, qu'il faut « vivre plutôt que mettre en place », et qu'il convient sans cesse d'engager toute la paroisse dans l'apostolat, et pas seulement un certain nombre de militants.

P.-Y. E.

CATHERINE DE HUECK, *Lettres à mon évêque*, introd. et trad. par Françoise de Castro, Le Cerf, Paris 1960 (Foi vivante), 149 pages.

Un livre fort, qui dit avec la plus grande justesse de ton la hantise missionnaire d'une croyante au sein du désert spirituel d'un milieu humain particulièrement déshérité : un quartier de bars louches. Deux éléments fictifs : le style épistolaire et l'auteur des lettres : « Katzie la Polack », serveuse de bar. Tout le reste, atteste l'auteur, est vrai.

L'auteur ? Une femme dont la vie incroyable nous est brièvement racontée au début du livre ; une femme d'origine russe et polonaise, que la révolution russe a complètement dépossédée et qui, à travers de multiples avatars et une vocation missionnaire d'une force peu commune, se retrouve en Amérique, fondatrice d'un institut séculier au service d'une action fraternelle et missionnaire dans les milieux déshérités et abandonnés du Nouveau Monde.

P.-Y. E.

MARGUERITE PH. HOPPENOT, *Vers le Royaume*, précédé d'une lettre du Cardinal Feltin et d'une préface du T. R. P. Carré, Le Cerf, Paris 1960 (Foi vivante, série Vie de la foi), 343 pages.

L'auteur est une mère de famille qui, militante d'Action catholique féminine dans le milieu de la bourgeoisie, se trouve maintenant à la tête d'un vaste mouvement animé de zèle apostolique. La première partie de ce livre, intitulée « Jalons de route », rassemble un certain nombre de causeries prononcées depuis 1948 devant les membres du mouvement ou certains d'entre eux. Avec insistance et sous divers angles ces causeries portent sur cette question particulièrement typique des chrétiens de ce temps : comment vivre dans le monde sans être du monde ? Avec lucidité et courage l'auteur affirme que, de la bourgeoisie, Dieu attend le triple dépouillement de la suffisance d'esprit, du formalisme extérieur et de l'attachement aux biens matériels. La seconde partie de ce livre est faite de réflexions personnelles, groupées en brefs chapitres, et abordant certains aspects de la vie spirituelle sous-jacente à l'engagement chrétien.

Ces pages disent des choses simples et essentielles, elles sont le reflet fidèle d'une vie toute remplie d'un souci d'authenticité chrétienne.

P.-Y. E.

Discographie

Bible

Les Prophètes ont annoncé le Christ, avec les P. Avril, Carré, Chéry, Roguet. 33 t. 25 cm. *Jéricho JBL 1.*

Le mariage des enfants de Dieu, présentation du P. Carré, avec Jean Négroni, J. Sarthou, Françoise Kanel, etc. 33 t. 25 cm. *Jéricho JBL 2.*

Le baptême, nouvelle naissance, avec les P. Bro, Chéry, Roguet, etc., et les Petits Chanteurs de Vincennes. 33 t. 30 cm. *Jéricho JBL 3.*

En présentant le premier disque de cette nouvelle collection *BIBLE ET LITURGIE*, le P. Chéry indique clairement le but poursuivi : servir l'*enseignement religieux*, donner aux familles aussi bien qu'aux éducateurs ou aux prêtres des instruments nouveaux pour une catéchèse fondée sur la Bible et sur la liturgie.

A chaque disque est joint un livret, donnant une présentation du thème choisi, le texte enregistré, de très abondantes références bibliques et le renvoi à des lectures recommandées. Ces brochures sont excellentes, les versions sonores sont au contraire un peu décevantes ; peut-être, justement, parce que la conception de ces « montages » de textes est trop livresque : ce qui est bon pour la lecture des yeux ne l'est pas forcément pour « l'écoute ». Tout le monde sait d'ailleurs la différence entre le style écrit et le style parlé ; un bon écrivain n'est pas toujours un bon conférencier ! On aimerait ici, pour les textes de liaison (trop nombreux sans doute) entre les divers fragments bibliques ou liturgiques, un style plus improvisé un ton plus simple.

Il y a de bons moments, cependant, au long de ces enregistrements. Certes, on peut regretter certaines erreurs de réalisation : *choix des interprètes* (des prédicateurs célèbres ne font pas mieux l'affaire que des comédiens renommés), *prise de son* (ambiance mate de studio, surtout regrettable dans les séquences liturgiques qui manquent de « présence »), *ponctuation musicale* utilisant des « repiquages » d'enregistrements antérieurs (des fragments de concerto classique n'ont vraiment rien de fonctionnel), *illustration chantée* (trop d'emprunts aussi à des disques souvent très connus), etc. Mais il est juste d'attirer l'attention sur les réussites, qui doivent payer de leur peine les auteurs de cette collection, et qui pourront leur servir d'exemple pour les réalisations suivantes. *Le mariage des enfants de Dieu*, le meilleur des trois disques, surtout dans sa première partie, bénéficie de bons interprètes qui ont su adopter un ton d'intimité bien fait pour orienter la méditation ; on écoute, on retient son souffle, devant le mystère qui se découvre. Les *liturgies* (du mariage et du baptême) ont une valeur d'enseignement vivant qui fait partie de leurs fonctions ; il vaudrait la peine de leur donner plus de place, en réservant peut-être les commentaires à la brochure : une belle liturgie, dignement célébrée, n'est-elle pas le meilleur chemin pour comprendre les vérités de la foi ? Enfin, le troisième disque, recourant à des *chants* inédits, fait connaître de nouvelles recherches de traduction musicale des Psaumes (dans la version de la Bible de Jérusalem), dues à Gilbert Humbert. Le Ps. 41 (Hébr. 42) est le mieux venu, et d'ailleurs le mieux interprété par les Petits Chanteurs de Vincennes.

L'arche de Noé, texte de JULES SUPERVIELLE, musique de MICHEL GARCIN, avec Jacques Fabbri, Marie-Rose Carlié, etc. 33 t. 25 cm. *Jéricho JX 7.*

La fuite en Egypte, texte de J. SUPERVIELLE, musique d'ANNETTE GARCIN-LAUTH, avec les mêmes interprètes. 33 t. 25 cm. *Jéricho JX 8.*

Deux récits que nous pensons connaître, s'il faut en croire le producteur de ces enregistrements, « mais que la magie du conteur transfigure et anime dans la poésie et l'humour ». Soit ! On aurait mauvaise grâce à bouder ce poète plein de verve et de délicatesse, ces acteurs excellents qui s'en donnent à cœur joie, et ces musiques originales parfaitement accordées au ton de l'ensemble.

Mais il faut bien reconnaître que nous sommes très en marge de la Bible, des événements authentiques qu'elle relate, et du véritable « mystère » contenu dans les faits bruts. Si brillante soit-elle, cette « *aura* » poétique n'est que l'ombre de la fantaisie créatrice du Dieu vivant, poète de la réalité. Que pèse cette fine légende sur la *Fuite en Egypte*, si l'on met en balance la prodigieuse invention de l'Incarnation du Fils de Dieu, né d'une femme et fuyant ses persécuteurs ? Et ce conte humoristique sur le Déluge et *l'Arche de Noé*, en face d'un Maître du monde qui pétrit la terre, détruit et sauve l'homme ?

Bien au delà de l'intention du poète, ces deux récits, dont on pourrait se contenter de goûter la saveur toute particulière, seront sans doute occasion pour certains de revenir à l'essentiel.

Chantons le Seigneur (Les étapes du mystère de Jésus), avec les Petits Chanteurs de Vincennes, dir. Max Gaëtti. 33 t. 30 cm. standard *Unidisc EX 30.107 S.*

Il faut accueillir avec sympathie cette réalisation de bonne volonté, sans en attendre la révélation d'une formule d'avenir pour les disques bibliques ! Suivant les termes mêmes de la notice, il s'agit d'un programme de musique sacrée composant, avec des pages d'Ecriture Sainte et des textes doctrinaux de liaison, un ensemble cohérent sur le thème du mystère de Jésus. En fait ce récital choral se taille la part du lion, dans un répertoire des plus classiques, depuis l'*Ave verum* de MOZART jusqu'à l'*Alleluia du Messie* de HAENDEL, en passant par l'*Ave Maria* de VICTORIA, le *Noël* de PRAETORIUS ou des *Chorals* de BACH, qui s'intercalent à leur place parmi les textes formant la trame à larges mailles de cet ensemble. « On imagine des jeunes réunis pour écouter ces hautes pages de spiritualité et de musique, tandis que passent sur l'écran des reproductions des plus beaux tableaux de la peinture chrétienne », écrit le présentateur en rappelant le pouvoir des techniques audio-visuelles sur les « sensoriels » et en recommandant, avec raison, de les utiliser pour une « prédication » nouvelle. Sans nul doute, pour de tels usages, à la manière des montages que les bons amateurs peuvent faire avec leur magnétophone et leur collection de disques, cette réalisation faite avec conviction rendra-t-elle de réels services.

Musique au temps de Jesus, par l'Ensemble Philharmonique de Paris, dir. Roland Douatte. 33 t. 17 cm. art. *Unidisc UDF 11 A.*

Cette restitution de chants hébraïques, babyloniens ou persans de l'époque du Christ s'est entourée de garanties qui donnent au réalisateur ROLAND DOUATTE « le sentiment et la certitude d'avoir retrouvé l'esprit et la couleur d'un ensemble du temps » pour l'exécution de ces mélodies authentiques. C'est donc un document fort intéressant. Un autre disque de la même firme (analysé précédemment, *n° 53* p. 101, *Une journée au temps de Jésus*) utilise comme illustrations sonores tel ou tel fragment de ces courtes pièces ; les deux « programmes » ne se recouvrant pas totalement, ces disques se complètent mutuellement ; mais il était difficile d'écouter séparément les courtes séquences musicales du disque biblique (non repérables à vue sur chaque face), alors que les sept pièces de ce petit disque sont utilisables commodément et pourront servir à illustrer causerie ou projections, étude biblique ou évocation historique.

R. G.

Liturgie

Office du soir, traduction de A. Z. Serrand, o. p., musique de A. Milner, avec le chœur E. Brasseur. 45 t. *Jéricho JCP 5* (texte et musique aux Editions du Cerf, Paris).

Lucernaire, chants, lectures et prières pour sanctifier la fin du jour, présentés par J. Gelineau, s. j., avec la chorale Hosanna. 45 t. *Studio S M 45-56* (texte et musique aux Editions du Chalet, Lyon).

Deux petits disques fort instructifs. Tous deux, parus à quelques mois d'intervalle, sont des signes de l'évolution en cours dans le catholicisme français vers une pratique liturgique en langue vulgaire ; tous deux répondent aux besoins des fidèles. Mais chacun d'une manière différente.

Le premier est une adaptation d'un office tel qu'il est célébré dans l'usage actuel (les *complies* du dimanche), les textes latins sont traduits en français, le chant est strictement monodique comme le grégorien (mais l'erreur a été heureusement évitée, qui consisterait à reprendre celui-ci avec ses tons et ses mélodies pour y faire rentrer de force les mots du français).

Le second au contraire est le fruit d'une recherche aux sources de la tradition, dans les premiers siècles de la vie paroissiale. Ce rite du *lucernaire*, héritier de la « bénédiction » des juifs à l'heure du soir où l'on allume les lampes, donnera plus tard, à travers l'usage monastique, les offices actuels de vêpres et de complies. Un ensemble de textes bien traduits, des psaumes et des chants empruntés aux meilleurs répertoires récents, sont réunis en une petite brochure, et plusieurs schémas d'offices sont proposés pour organiser ces éléments de façon à la fois souple et conforme à la meilleure tradition. Le disque reproduit l'une de ces formules, faisant alterner psaumes, lectures, prières, hymnes.

Il faut reconnaître que l'adaptation des *Complies*, telle que la réalisation en est faite ici, n'est pas convaincante. La musique du britannique Milner convenait peut-être à la version anglaise de cet office (dont celui-ci n'est en somme qu'une traduction) ; elle maltraite en tous cas le français avec ses successions de croches et de doubles croches, dont le caractère stéréotypé est encore accentué par l'interprétation défectueuse d'un chœur de professionnels, plus attentifs à bien articuler qu'à transmettre une prière. Ceux qui ont enregistré le *Lucernaire* ont su au contraire nous associer à leur célébration, calme, méditative. Les psaumes, antiennes et répons brefs de J. Gelineau font une fois de plus la preuve de leur efficacité : simples, adaptés au français, serviteurs de la prière.



Office des moines d'Orient, par les moines bénédictins de l'Union à Chevetogne. 33 t. 25 cm. *Harmonia Mundi HMO 25.128.*

Des extraits de l'office de l'exaltation de la Sainte Croix, et des pièces pour la profession monastique, pour l'ordination et pour la dédicace des églises, sont chantés avec recueillement par les bénédictins de Chevetogne, dont un premier disque a été analysé dans une chronique précédente sur les liturgies orientales (cf. *Verbum Caro, 53* p. 101-103). Ce disque jumeau appelle les mêmes réflexions d'ordre général.

Mille ans de chants sacrés, des mélodies ambrosiennes au déchant milanais, Collection « Anthologie sonore de la Musique italienne » n° 1, avec la «Polifonica Ambrosiana». 33 t. 25 cm. stand. *Harmonia Mundi HMC 25.103.*

Un tel disque rassemble des exemples précieux des divers modes d'expression de la prière chantée durant les premiers siècles. Les chants grégoriens ont leur juste place, mais on s'intéressera naturellement beaucoup plus à ce qui est moins connu en fait, les chants *ambrosiens* qui les ont précédés au IVe siècle, ici représentés par trois beaux exemples. La deuxième face sur les formes plus tardives est également très instructive sur l'ornementation mélodique (séquences et tropes) et sur les premiers embryons de polyphonie (organum et déchant) ; un même *Kyrie* est enregistré ici sous quatre de ces différents aspects.

ELIANE BARAT, *Messe des Piroguiers*, sur des thèmes authentiques « banda », interprétée par les Petits Chanteurs de Saint-Laurent, dir. Abbé Zurfluh. 33 t. 25 cm. stand. *Erato LDEV 2019.*

Il vaut la peine de revenir sur ce disque qui constitue désormais un exemple auquel on se réfère lorsqu'on évoque les problèmes de la musique liturgique en pays dits autrefois « de mission ». Il faut bien préciser que, dans le cas présent, il s'agit d'une messe *latine* très classique par sa structure, son esprit, et son interprétation (par une manécanterie parisienne). L'originalité *africaine* se manifeste dans l'utilisation, d'une part de thèmes du pays Banda (chants de piroguiers), et d'autre part d'un instrument de l'Oubangui, le « linga » ou tam-tam parlant, dont la percussion sur divers rythmes restitue des « messages » élémentaires, accessibles aux africains (c'est ainsi que le *Kyrie* est sous-tendu par un motif rythmique signifiant « nous supplions Dieu »). Il y a donc ici une sorte de mariage entre la technique occidentale et l'inspiration africaine, dont est née une œuvre incontestablement belle, très bien servie par ses interprètes et par l'enregistrement excellent. Mais ce n'est pas à proprement parler une musique liturgique authentiquement africaine, pensée, vécue et chantée par des Africains.

La deuxième face de ce beau disque permet d'entendre des *Chœurs de l'Afrique Equatoriale*, recueillis et adaptés par l'auteur de la *Messe*, ELIANE BARAT. Il ne s'agit donc pas de « documentaire » à l'état brut.

IGOR STRAVINSKY, *Messe* pour soli, chœur mixte et double quintette à vent, par la Chorale Sant Jordi et l'ensemble instrumental philharmonique de Barcelone, dir. Oriol Martorell. 33 t. 25 cm. méd. *Harmonia Mundi HMO 25.134.*

On voudrait que cette admirable *Messe* soit une sorte de signe-témoin des possibilités de renouvellement de la musique sacrée, et plus précisément de la musique adaptée aux besoins de la liturgie. Bien entendu, cette œuvre forte n'est pas destinée à un chœur paroissial ni à l'humble — et glorieuse — célébration d'une petite communauté de village ! Mais elle n'est pas non plus réservée au concert — fût-il spirituel — comme tant d'autres *messes*, qui ne tiennent aucun compte des exigences liturgiques, à commencer par la *Messe en si* de BACH. Chacune des cinq pièces de STRAVINSKY trouverait sa place dans le déroulement normal d'une messe ; et, dans ce sens, le caractère « fonctionnel » de toute musique liturgique est parfaitement respecté. Les difficultés d'exécution requièrent des interprètes de premier ordre, le style particulier de cette œuvre d'aujourd'hui s'accorde avec certaines des réalisations architecturales de notre temps ; de sorte qu'on ne peut raisonnablement ni espérer ni souhaiter que cette *Messe* passe au répertoire courant ! Comme on aimerait par contre l'entendre prendre vie réelle dans la prière de quelque grande célébration de pélerinage comme à Ronchamp... Dans de telles circonstances il est fort probable que cette musique « moderne », âpre ou raffinée, savante en tous cas, apparaîtrait aussi « populaire », exprimant la grande voix du Peuple de Dieu rassemblé.

A lui seul le *Credo* suffirait à emporter cette conviction. D'une rigoureuse simplicité, c'est une sorte de vaste psalmodie syllabique, sans aucun ornement, énonçant la grande profession de foi avec une étonnante vigueur. L'*Agnus Dei*, dans un tout autre esprit, n'est pas moins remarquable par sa parfaite adaptation à la liturgie : prière recueillie, imploration de la paix avant la communion. Le *Gloria* est conçu de façon inhabituelle comme une sorte de cantilène à la gloire de Dieu, exprimée par des solistes dans un style qui n'est pas sans évoquer celui des troubadours ou celui de certains chanteurs populaires espagnols ; le chœur, par contraste, intervient avec une extrême simplicité (presque à la façon d'un chœur parlé) chaque fois que le texte évoque la communauté des croyants (*laudamus te, miserere nobis*, etc.). Le *Sanctus*, de beaucoup la plus « concertante » de ces pièces, traduit musicalement avec une fidélité rigoureuse les intentions du texte : la triple invocation initiale, par exemple, rappelle à la fois le dialogue des séraphins rapporté par Esaïe (*deux* solistes) et la symbolique trinitaire (chacun des *trois* « sanctus » est exprimé *trois* fois ; par les solistes, par le chœur, par les instruments). Finalement, c'est le *Kyrie* qui seul risquerait peut-être d'« interrompre » une célébration au lieu de la soutenir, par la faute de la liturgie elle-même d'ailleurs ! Chacune des neuf

implorations devrait, comme dans la liturgie primitive, conclure une demande litanique. Malgré sa beauté et sa simplicité, ce long *Kyrie* se trouve ainsi en marge de l'action liturgique, comme une sorte de méditation.

L'interprétation de cette *Messe* est remarquable, la prise de son et la gravure stéréophonique également. Voici donc un disque exemplaire que les admirateurs de STRAVINSKY et les amateurs de musique « moderne » ne seront pas seuls à vouloir acquérir. Il sera précieux à tous les chrétiens qui aiment voir et entendre la louange de Dieu exprimée dans les formes et avec le langage des arts d'aujourd'hui.

R. G.

Divers

HUGO DISTLER, *La danse des morts*, oratorio pour chœur mixte *a cappella*, adaptation française de M. Corneloup, interprété par la Psallette du Maroc, avec Jacques Fabbri, M.-R. Carlié, etc. 33 t. 25 cm. *Jéricho JM 2.*

Courageuse initiative de la part des disques *Jéricho*, que de publier cette œuvre d'un compositeur allemand contemporain (mort en 1942 à l'âge de 34 ans) pratiquement inconnu en France. On retrouvera dans ces quatorze chœurs le style contrapuntique et les harmonies caractéristiques de DISTLER, que nous avions déjà signalés en analysant plusieurs enregistrements allemands de polyphonie vocale (cf. *Verbum Caro, 52* p. 438-439). Malheureusement la Psallette du Maroc (qui fait partie du vaste mouvement « A Cœur Joie » fondé par César Geoffray pour enthousiasmer les amateurs de chant choral) n'a pas les qualités vocales nécessaires pour de telles œuvres. De surcroît, les mots français s'adaptent mal à cette musique conçue pour la phrase allemande.

C'est pourtant la valeur de cette musique seule qui justifie un tel enregistrement. Toute l'ossature des textes dialogués entre la Mort et douze personnages fait ressortir les angles d'une structure d'oratorio assez contestable. Ni Dieu ni diable, le personnage de la Mort, dramatique à l'excès, mène la danse... de façon fort peu chrétienne.

Renouveau choral, cahier n° 10 de la revue « Musique de tous les temps », avec un disque 33 t. 17 cm. et 32 pages de textes.

Nous avons déjà signalé l'intérêt de cette revue musicale (cf. *Verbum Caro, 56* p. 383), de conception originale et de réalisation particulièrement soignée. Le titre de ce nouveau cahier est explicite ; articles, sélections discographiques sur le sujet, et illustrations musicales du disque, forment une documentation très utile.

Les Petits Frères des Pauvres, texte du R. P. BOUYER. 33 t. 25 cm. standard *Jéricho JX 9.*

Une sorte de reportage sur la vocation particulière de ces frères qui, depuis le vœu de leur fondateur en 1946, se sont insérés dans la grande tradition des ordres au service des pauvres, mais dans des formes actuelles. « Ils se sont tournés d'abord vers les plus malheureux. A Paris, les vieux. Au Maroc, les familles arabes. A Chigago, les noirs. »

Sur la première face, une évocation d'un Noël pour les vieux, à Paris. Sur la deuxième, une journée dans l'un des « châteaux » aménagés pour recevoir ces vieillards. Quelques interludes musicaux selon les lois habituelles de ces disques de *texte*. Mieux qu'une brochure, même illustrée, un tel montage sonore joue son rôle de document et de témoignage.

R. G.

« VERBUM CARO » — 1er Trimestre 1961 - N° 27 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N ° Immatriculation C. P. P. 33.505)